METAFİZİK

Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi

Editör: A. Kadir Çüçen



SENTEZ

METAFİZİK:
Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi

Editör: A. Kadir ÇÜÇEN

Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi
© Editör: A. Kadir Çüçen
Sentez Yayıncılık 2018

ISBN 978-605-9922-82-1

1. Basım: Sentez Yayıncılık
Bursa Aralık 2018

Kapak ve İç Düzen: Sentez
Kapak Resim Tasarımı: Negar Javadi ve Sara Khooshroo

Baskı
STAR AJANS MATBAACILIK
Alaaddin Bey Mh. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi
2. Bölge Ayaz Plaza No:24 Nilüfer / Bursa
Tel: 0. 224. 249 33 20 Faks: 0.224. 245 18 09
Sertifika No: 15366

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr www.sentezkitap.com
Sertifika No: 14399

Editör: A. Kadir Çüçen

METAFİZİK
Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.



SENTEZYAYINCILIK®

A. KADİR ÇÜÇEN
kadir@uludag.edu.tr
http://kadir.home.uludag.edu.tr

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, 1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'de yardımcı doçent, 1997'de doçent ve 2003'te profesör oldu. Yazar; *Mantık, Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Felsefeye Giriş, Bilgi Felsefesi, Klasik Mantık, Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe, Varlık Felsefesi, Bilim Felsefesine Giriş* ve *İnsan Hakları* adlı kitapları yazmasının yanı sıra *Varoluş Filozofları, Yaşam ve Ölüm Felsefesi* ve *Felsefe Tarihi I, II* ve *III* kitaplarında editörüdür. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerin yanı sıra Rusya, Fransa, Hollanda, Küba, Özbekistan, Letonya, Slovakya, Slovenya, Bulgaristan, Hırvatistan ve ABD'de Heidegger üzerine çok sayıda bildirileri; Rusya, Fransa, Bulgaristan ve ABD'de yayınlanmış makaleeleri bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesi'nde Teknoloji Felsefesi üzerine araştırma yaptı. Çok sayıda Erasmus programı kapsamında Bulgaristan, Slovenya, Slovakya, Polonya ve Hırvatistan'ın çeşitli üniversitelerinde ders verdi. "Kültürlerarası Diyalog ve Eğitim" başlıklı Avrupa Birliği projesini 2008-2009 tarihleri arasında yürütücülüğünü yaparak tamamladı. 2012 yılı yaz döneminde YÖK burslusu olarak University of Kentucky'de araştırma yaptı. Şubat – Ağustos 2017 tarihleri arasında Tübitak 2019 Doktora Sonrası Araştırma bursu kapsamında yine Amerika Birleşik Devletleri Duquesne Üniversitesi'nde ölüm felsefesi üzerine araştırma yaptı.

Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

İçindekiler

Metafizik:
Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi

Editör: A. Kadir ÇÜÇEN

Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi
© Editör: A. Kadir Çüçen
Sentez Yayıncılık 2018

ISBN 978-605-9922-82-1

1. Basım: Sentez Yayıncılık
Bursa Aralık 2018

Kapak ve İç Düzen: Sentez

Baskı
STAR AJANS MATBAACILIK
Alaaddin Bey Mh. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi
2. Bölge Ayaz Plaza No:24 Nilüfer / Bursa
Tel: 0. 224. 249 33 20 Faks: 0.224. 245 18 09
Sertifika No: 15366

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr www.sentezkitap.com
Sertifika No: 14399

Editör: A. Kadir Çüçen

Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.



SENTEZYAYINCILIK®

A. KADİR ÇÜÇEN
kadir@uludag.edu.tr
http://kadir.home.uludag.edu.tr

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, 1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'de yardımcı doçent, 1997'de doçent ve 2003'te profesör oldu. Yazar; *Mantık, Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Felsefeye Giriş, Bilgi Felsefesi, Klasik Mantık, Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe, Varlık Felsefesi, Bilim Felsefesine Giriş* ve *İnsan Hakları* adlı kitapları yazmasının yanı sıra *Varoluş Filozofları, Yaşam ve Ölüm Felsefesi* ve *Felsefe Tarihi I, II* ve *III* kitaplarında editörüdür. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerin yanı sıra Rusya, Fransa, Hollanda, Küba ve ABD'de Heidegger üzerine çok sayıda bildirileri; Rusya, Fransa, Bulgaristan ve ABD'de yayınlanmış makaleeleri bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesi'nde Teknoloji Felsefesi üzerine araştırma yaptı. Çok sayıda Erasmus programı kapsamında Bulgaristan, Slovenya, Slovakya, Polonya ve Hırvatistan'ın çeşitli üniversitelerinde ders verdi. "Kültürlerarası Diyalog ve Eğitim" başlıklı Avrupa Birliği projesini 2008-2009 tarihleri arasında yürütücülüğünü yaparak tamamladı. 2012 yılı yaz döneminde YÖK burslusu olarak University of Kentucky'de araştırma yaptı. Şubat – Ağustos 2017 tarihleri arasında Tübitak 2019 Doktora Sonrası Araştırma bursu kapsamında yine Amerika Birleşik Devletleri Duquesne Üniversitesi'nde ölüm felsefesi üzerine araştırma yaptı.

Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

İçindekiler

E

Özsöz

Bu çalışmanın ilk taslağı, uzun yıllar verdiğim varlık felsefesi, ontolojide temel problemler ve ontoloji adlı derslerle dayanmaktadır. Bu dersleri verme nedenim ise doktora tezimin içeriğiyle ilgilidir. Descartes ve Heidegger'in varlık görüşlerini karşılaştırdığım doktora tezim, tam anlamıyla bir varlık soruşturması ve yorumlaması idi. Böylece varlık kavramı ve konusu, felsefenin en temel konu alanı olduğu gibi, benim de felsefedeki serüvenimin en önemli yerini işgal etti.

Heidegger'in ileri sürdüğü şu tez bu çalışmanın esin kaynaklarından bir tanesidir: :"Felsefe, Dasein'ın hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir" (V&Z, 461). Eğer felsefe bir tür ontoloji yani varlık araştırması ise ister istemez metafizik düşünme ve metafizik olana da girmek durumundadır. Bu nedenle bu çalışma, bir tür metafizik olanlardan yola çıkılarak yapılan varlık sorgulamasıdır. Bu çalışmada yapıldığı gibi felsefi düşünüş ve sorgulama aslında bir hakikat araştırmasıdır. Kısaca felsefe, Varlığın hakikatini doğru bir söylemle ortaya koyma çabasıdır. Bu çalışmaya katkı verenler de Varlığın hakikatini doğru bir söylemle dile getirme serüvenini seven filozoflardır. Bilgelik sevgisi ile kendi patikalarında yürümeye çalışan genç akademisyenlerin ortak çalışması olan *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi* adlı bu eserin, Türkçe'de yazılan alanındaki ilk örnek olduğunu düşünmekteyim. Çünkü, varlık ve özelde de metafiziğin temel kavram ve problemlerinin bu derece kapsamlı ve farklı düşünürler tarafından yazıldığı bir başka eser ne yazık ki dilimizde yoktur. Bu nedenle konusu, kapsamı ve içeriği açısından bir yeniliğe ve orijinalliğe de sahiptir.

Metafiziğin kavram ve problemleri üzerine böyle bir çalışma yapmak, bir kişinin çok uzun zamanını alacağı gibi belki de uzmanlık alanını da aşacak boyuttaydı. Bu nedenle çalışmanın kısa sürede ve derinlemesine yapılabilmesi için alanın uzmanlarından yardım

isteyerek editör olmaya karar verdim. Böylece çalışmanın ortaya çıkmasına çok sayıda meslektaşım katkıda bulundu. Hepsi alanlarında uzman ve değerli akademisyen veya akademisyen olma yolunda olan gençlerdir. Onların özgün çalışmaları bu eseri ortaya çıkarmıştır. Kendilerine felsefe yolunda olmalarından dolayı şükranlarımı iletir, başarılarının devamını dilerim. Ayrıca yüksek lisans ve doktora öğrencilerimle yaptığım ontoloji derslerinde öğrencilerimin katkıları da bu eserin oluşmasına vesile olmuştur. Bu nedenle tüm öğrencilerime teşekkür eder, felsefe yolculuklarında kendi patikalarını bulmalarını ve yürümelerini öneririm. Felsefe alanı dışında bir akademisyen olmasına rağmen felsefeye gönülden dost olan Esra Doğan'a yaptığı ilk okuma için şükranlarımı sunarım.

Sentez Yayıncılık adına tüm çalışanlarına ve doğrudan verdiği destek için de Tekin Çanga'ya teşekkür ederim. Sevgili güzel eşimin sabrı ve oğlumun güzel gülümsemesi, uzun ve zorlu bu yolu kısaltarak kolaylaştırdı. İyi ki varsınız.

Son söz okuyuculara, varlık sorgulaması ve hakikat araştırmasında çok değişik yollar ya da patikalar olabilir; umarım bu çalışma size kendi patikanıza girmenizde yardımcı olabilir.

Editör
Kadir ÇÜÇEN
Aralık 2018, Bursa

E
Giriş

Metafizik; Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi adlı bu çalışmanın amacı, varlık felsefesinin kavram, konu ve problemlerini metafizik düşünme açısından ele alıp, açıklamak ve yorumlamaktır. Bu nedenle şu kavram, konu ve problemler bu çalışmanın kapsamı içinde yer almaktadır: Metafizik, Tanrı, töz, ruh, zihin, akıl, bilinç, nedensellik, yasa, olasılık, özgürlük determinizm, edimsellik, imkân, mekân, zaman, kader, dünya, uzay, yayılım, tümel, tikel, tekil, kategoriler, evrensel, Varlık, varoluş, öz, hiçlik, kaos, görünüş, gerçeklik, doğruluk ve bilgi. Her bir konu ayrı bir bölümde ve alanı araştıran akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır.

Birinci Bölümde, Ayşe Gül Çıvgın, metafizik kavramını irdelemektedir. Metafizik terimin tarihsel gelişimini Aristoteles'te ayrıntılı bir biçimde açıklayan Çıvgın, hem Aristoteles öncesi filozoflara hem de modern dönemin önemli filozoflarına başvurarak terimin felsefe tarihindeki seyrini açığa çıkartmaya çalışmaktadır. O, hangi anlamda ve bağlamda ele alınırsa alınsın, metafizik hakkında tüketici ve kapsamlı bir açıklama yapmaya çalışmanın pek de mümkün olmadığını düşünmektedir. Üstelik ona göre metafizik, ister kabul edilsin ister kısmen isterse tümüyle reddedilsin, onu konu edinen ve soruşturan filozofların düşünce sistemlerinde bir biçimde yeniden yorumlanmış ve konumlandırılmıştır. Bu nedenle metafizikle ilgili her türlü açıklama ve yorumlama çabası, yine metafizik bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci Bölümde "Metafizikte yöntem ne olmalıdır?" sorusunu ele alan Özgür Aktok, bu sorunun aslında "metafiziğe ihtiyaç var mıdır?" sorusunu ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bu nedenle Aktok, her iki soruya da felsefe tarihinden örnekler vererek açıklamalar yapmaktadır. Aktok, okuyucuya, "Ne tür yöntem ya da hangi metafizik?" sorusu ile Aristoteles'in duyusal dünya ile barışık metafiziğne giriş yapmanın yanı sıra Platon'un duyular dünyaya düşman metafizik görüşünü karşı karşıya getirerek çok yönlü bir

tartışma olanağı açmaktadır. Aktok'a göre, metafizik, İlkçağ ve Ortaçağdan sonra, modern felsefenin içine Platoncu ontolojinin unsurları ayıklanarak "kıta rasyonalizmi" olarak taşınmakadır. Bu nedenle, ona göre, kıta rasyonalizmi, metafiziğin modern çeşitlemesinin adıdır. Modern metafizikçinin felsefe yaparken benimsediği yöntem, kavramlardan diğer kavramlara doğru ilerlemektir. Modern metafiziğin Kartezyen zihin-madde düalizminin kurucusu olan Descartes'tan farklı olarak diğer bir kıta rasyonalisti olan Spinoza, Etik yapıtında, Öklid geometrisinin yöntemini felsefeye uyarlamaya girişmiştir. Aktok, Spinoza'nın az miktardaki tanım ve aksiyomlardan tümdengelimsel olarak türetilen çok sayıda çıkarımlar üzerine metafiziğini inşa ettiğini ileri sürmektedir. Aktok Leibniz'i, genel olarak Platon'dan başlamış olan rasyonalist geleneğin son bir kez taçlandığı ve daha sonra bir yandan Hume'un tutarlı ampirisizmi, diğer yandan Kant'ın eleştirel felsefesi karşısında ciddi darbeler alarak hızla gerilemeye başlayan metafiziğin son temsilcisi olarak görmektedir.

Üçüncü Bölümde, "metafiziğe ihtiyaç var mıdır?" sorusunu ele alan Aktok, öncellikle "ihtiyaç" terimin açıklayarak onun olumsuz anlamlarını dışta bırakmaya çalışıyor. Çünkü, eğer olumsuz olarak ihtiyaç terimi kavranılırsa, can alıcı bir takım felsefi sorular sorulamayacak ve problemler çözülemeyecektir. Bu durumun felsefe için bir çoraklaşmaya sebep olacağını öne sürmektedir. Aktok çalışmasında, "metafiziği bugünün felsefesinde hala ihtiyaç var mı; günümüz felsefesinde hala felsefi problemleri çözmek için ondan yararlanabilir miyiz?" sorusu çerçevesinde tartışmakta ve yorumlamaya çalışmaktadır. Böylece, metafiziğe karşı çıkanlar ya da evet metafizik yapılmalıdır diyenler arasındaki tartışmanın nasıl gerçekleştiğini irdelemektedir. Sonuç olarak Aktok'a göre, Hume'un dogmatik uykusundan uyandırdığı Alman filozof Kant, Hume'un uçurumun kenarına getirdiği metafiziği bir anlamda uçuruma yuvarlanmaktan kurtarıp ona yeni bir rota çizmeye çalışan filozoftur.

Dördüncü Bölümde Egemen S. Kuşcu, çağdaş felsefenin özünde metafizik karşıtı bir karakterinin olması nedeniyle özellikle Russell ile başlayan, Wittgenstein'la olgunlaşan ve Viyana Çevresi ile doruğa ulaşan bir süreçte felsefe ve metafizik karşıtlığını çok yönlü bir sorgulamayla tartışmaya açmaktadır. Bu karşıtlığın kaynağı olarak da Hume ve Kant'ın felsefe ve metafizik yorumlarını gören Kuşcu'ya göre, Kant'ın metafiziğe koyduğu sınırın kendinden sonra aşılmasına karşı önce Moore, sonra da Russell'ın eleştirileri çağdaş dönemde

yeniden bir metafizik karşıtlığının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Fakat asıl olarak karşıtlığın gelişmesi Kuşcu için, Wittgenstein ve Viyana çevresi ile birlikte olmuştur. Tüm bu karşı çıkışların tartışıldığı bu bölüm, bizlere felsefe metafizik ilişkisinde yeni sorular ve yorumların, Carnap'ın eleştirileri ve etkisiyle devam ettiğini göstermektedir.

Elif Nuyan'ın ele aldığı "Tanrı" konusu belki de bu çalışmanın en zor ve yoruma açık bölüm olan Beşinci Bölümün içeriğini oluşturmaktadır. Nuyan, insanların paganizmden monoteizme uzanan Tanrı'yı anlama çabasının izlerini sürerken bu çalışmasında, öncellikle ilk durak noktası Yunanlılardır. Nuyan'a göre, bir Yunan tanrısı, asla cansız düşünülemezdi. Onlar, tıpkı insanlar gibi yaşayan varlıklar olarak düşünülmüştü. Fakat çok önemli bir fark vardır: İnsan hayatı bir süre sonra sona ermeye mahkûm olduğu halde, Yunan tanrıları ölümsüzdü. Onlar fani dünyayı yöneten ölümsüz güçlerdi. Platon, Aristoteles, Plotinus ve Augustinus'un Tanrı anlayışlarını verdikten sonra Nuyan, modern filozofların Tanrı yorumlarını irdelemeye çalışmıştır.

Varlık felsefesinin temel problemi olan "Varlık ve Hiçlik" sorununu Sinan Kılıç, Altıncı Bölümde ele alıp tartışmaktadır. Aynı zamanda Kılıç, ilk ilke veya ilkelerin bilimi olarak metafiziğin temel konusu olan "Varlık ve Hiçlik" problemini, felsefe tarihi içerisindeki farklı yaklaşımlar çerçevesinde yorumlamaktadır. Çünkü Kılıç'a göre, Varlık ve hiçlik problemi metafizik ve ontoloji ile özdeş olan felsefenin özüdür; felsefe metafizik ve ontoloji demektir, ontoloji ve metafizik ise felsefe demektir. Bu nedenle, felsefe veya metafizik tarihi içerisinde varlık ve hiçlik problemi, Antik Grek ontolojisinden çağdaş metafiziğe çok farklı boyutları ile ele alınmıştır. Filozoflar tarafından Antik Grek felsefesinden başlayarak günümüz post-modern döneme kadar varlığın ve hiçliğin anlamı çok farklı ilkelerle açıklanmıştır. Her filozof kendi çağı ve problemleri bakımından varlığı ve hiçliği, olumlu veya olumsuz anlamda yeniden anlamlandırmıştır. Metafizik içerisinde tek bir varlık ve hiçlik kavrayışından söz etmek olanaklı değildir. Bu bölümde varlık ve hiçlik problemi metafizik içerisindeki tarihsel değişimi göz önüne alınarak çözümlenmektedir.

Yedinci Bölüm, gerçek olanın veya gerçekten varolanın ne olduğu araştırma konusu olan "Töz"le ilgilidir. Ali Han Babuçcu'ya göre, filozoflar, felsefenin başlangıcından itibaren gerçekliğin doğasını ele almış, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapmış ve gerçekten varolanın ne olduğunu araştırmışlardır. Değişen dünyada değişmeyen varlıkların olup olmadığı, çeşitli nitelikler kazanıp kaybeden

insanların ve nesnelerin özdeşliğini sağlayan şeyin ne olduğu, evrenin temeli yahut ana maddesinin mahiyeti, şeyleri oluşturan ilk ilkenin varlığı ve ne'liği gibi sorular felsefi düşünmenin en temel sorularından bazılarıdır. Babuçcu'ya göre, bu soruların yanıtı ister istemez töz kavramının açılımı ya da anlaşılmasıyla ilgilidir. Yunancada ousia, hypokeimenon gibi töz anlamına gelebilecek kavramlar Latincede substantia kavramı ile karşılanmış ve bu kavram bugün birçok Batı dilinde yer alan substance, substanz gibi kavramların kökeni olmuştur. Ousia kavramı ve onun mümkün anlamlarından birisi olan substance kavramı Türkçede kimi zaman töz ve kimi zaman ise cevher kelimeleriyle karşılanırlar. Babuçcu, töz sorunsalını önce Aristoteles'te ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra On Yedinci yüzyıl felsefesinde örnekleyerek açıklamaya çalışmıştır. Tözün eleştirisini de Locke ve Hume'un felsefeleriyle yapmaya çalışmıştır.

Elife Kılıç, Sekizinci Bölümde mekânın metafizik açıdan irdelemesini ve yorumlamasını yapmaya çalışmıştır. Kılıç'a göre, mekânın ne olduğu sorulduğunda, kendisiyle eş değer kullanılan yer, dünya, çevre, konum, uzay, uzam gibi kavramlar akla gelmekle beraber, belki de hiçbiri mekânın sınırlarını ve tek bir kullanımını vermemekte, bağlam ve amacına göre ancak farklı kullanımlarını gözler önüne serilmektedir. Bu bölümde şu sorular tartışmaya açılmaktadır: Gerçekten mekân kavramı, bu kadar kaygan bir zeminde mi yer almaktadır? Yukarıda sıraladığımız mekânla eş anlamlı kullanılan kavramların hiç mi ortak yanları yoktur? Eğer varsa bu özellikler nelerdir? Eğer yoksa; o zaman ortak anlam ve anlaşılma nasıl sağlanmaktadır? Daha metafiziğe bile girmeden bu kadar farklı anlam ve kavramla karşılaşıyorsak, metafizik gibi bir alanda ortak en azından sağduyu içinde nasıl bir mekân tanımı verilebilir?

Dokuzuncu bölüm zaman kavramı ve sorunsalına ayrılmıştır. Bu bölümün yazarı Özgül Ekinci, metafiziğin en önemli konularından biri olan zamanı, zamana yazgılı olan varlıklar açısından ele alıp irdelemiştir. Ekinci şu sorulara yanıt aramıştır: Acaba zaman sadece bizim yazgımız mıdır? Diğer bir ifade ile evrenin de bir zaman yazgısı var mıdır? Evrenin bir başı sonu var mıdır? Yoksa evren ebedi-ezeli midir? Başka bir ifade ile evrenin yaratıldığı bir başlangıç anından ve onun son bulacağı bir kıyamet senaryosundan bahsetmek mümkün mü? Eğer bütün evren olarak zamana yazgılıysak, sonraki soru zamanın nasıl bir şey olduğu olacaktır. Zaman nedir? Zaman ve değişim aynı şeyi mi ifade eder? Eğer evren olarak bir ezeli-ebediliğe fakat varlıklar olarak bir sona mahkumsak, bu durumda sorulacak

soru, bu ezeli-ebedi zaman içindeki sonluluğumuzun nasıl bir anlam ifade ettiği olacaktır? Bilim zamanı nasıl değerlendirir? Mutlak bir zamandan bahsedebilir miyiz yoksa zaman göreceli midir? Zaman ile mekân arasında nasıl bir ilişki vardır? Mekânsız bir zaman hayal edebilir miyiz? Mekânı ve değişimi bir kenara bırakırsak hala bir zamandan bahsedebilir miyiz? Bilimin zamana bakışı ile insanın günlük hayatta zamana bakışı arasında bir fark var mıdır? İnsan zamanı geçmişe, şimdiye ve geleceğe böler. Bütün bunlar ne anlama gelir? Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bölümlere ayrılabilir mi? Yoksa bunların ötesinde zaman sadece insana bağlı, sezgisel veya psikolojik bir olgu mu? Sorular bunlar olmakla beraber, cevaplar içinse Ekinci okuyucularına, Aristoteles, Kant, Heidegger, Bergson ve Einstein'ın fikirleri üzerinden bir irdeleme ve tartışma yolu açmaya çalışmaktadır.

Bir dönemin temel sorunu olan "Tümeller Tartışması"na yol açan tümel, tikel ve tekil kavramların varlığı ve varlıklarının bir birleriyle olan ilişkisi konusu, Onuncu Bölümde Caner Çiçekdağı tarafından tartışmaya yeniden açılarak okuyucuya ayrıntılı bir düşünme olanağı sunuyor. Çiçekdağı'na göre, teolojik bir zeminde Ortaçağ'ın gündeminde önemli bir yer işgal etmiş olan tümellerin varlığı tartışması, Tanrı'nın varlığı ve mutlak bilgisi ile ilişkilendirilmişti. Ancak Rönesans ve arkasından modern bilim ve felsefe ile başlayan süreçte Skolastik ile geleneksel felsefenin metafiziksel ve kurgusal sorunları terkedilmeye başlanmıştı. Böylece, akıl vurgusunun, bilginin, bilimin, deneyin, teknolojinin ve iletişimin artmasıyla tümeller yerine tikel ve tekil önemsenmişti. Çiçekdağı bu durumu, realizm yerine nominalizmin tercih edilmesi olarak yorumlamaktadır.

"Kategoriler dünyadaki en yüksek varlık cinsleridir." ya da "En yüksek ve temel cinsler, bölümlemeler." iddialarını sorgulayan Fırat İlim, On Birinci Bölümde Kategorilerin ne anlama geldiğini irdelemektedir. Antik Çağda Aristoteles'in kategori görüşünü detayla ele aldıktan sonra İlim, kategoriler sorunsalını modern dönemde en kapsamlı biçimde ele alan filozoflardan biri şüphesiz I. Kant'tı açıklayıp, tartışmaya açmaktadır.

On İkinci Bölümde Levent Bayraktar, insan metafiziği bağlamında benlik, kimlik ve kişilik sorunsalını irdelemektedir. Bayraktar'a göre insan; maddi, fizik, fizyolojik ve biyolojik varlık içerisinde psikolojik, sosyal, kültürel ve manevî bir varoluş gerçekleştiren özel bir varlıktır. Önce benlik sorununu ele alan Bayraktar için benlik, hafıza ile kazanılır. Benlik, kişisel sürekliliğin ve tutarlılığın tesis edildiği

psikolojik bütünlüktür. Bayraktar'a göre Benliğin, kimlik ve kişilik olmak üzere iki katmanı vardır. Kimlik, kim olduğumuzla, nereye ait veya nereli olduğumuzla ilişkili iken kişilik, kim olmak istediğimizle ve kendimizi kim olarak inşa ettiğimizle oluşturulan bir gerçekliktir. Kimlik, varoluşumuzun imkân ve zemini olarak verili olan iken kişilik, bu imkânın tahakkuk ettirilmesi ve bir varoluş halinde somutlaştırılmasıdır. Benlik, kimlik ve kişilik arasındaki ilişkileri tartışmaya açarak Bayraktar, bir insan metafiziği kuramı öne sürmektedir.

On Üçüncü Bölümde Nazım Gökel, bir zihin metafiziği kuramının olanağının nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Gökel bu kuramında şu sorulara yanıt aramaktadır: Bir zihne sahip olmak ne anlama gelir? Zihin "Ben"in algılamasını, hayal kurmasını, düşünmesini ve böylece dış dünya/nesne ile yönelimsel/temsilsel bir tavır/ilişki kurmasını sağlayan kendi başına bir töz müdür? Yoksa, doğal dünyamızın bir parçası olarak canlı varlıkların çok karmaşık fiziksel bir özelliğinden mi ibarettir? Zihin düşünme, hayal kurma, algılama yetisi midir? Bu yeti üzerinde çalıştığı tözün türünden bağımsız olarak ortaya çıkabilir mi? Bir yandan, dünyada sadece bilinçsiz fiziksel parçacıkların var olduğunu söylerken, diğer yandan aynı zamanda dünyada bilinçli ve yönelimsel öznelerin var olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Zihin ve bilinç için doğal bir mekân var mıdır? Bilinç zihinselliğin tanımlayıcı özelliği midir? Makineler düşünebilir mi? Onlar bir şeyler hissedebilir mi? Bir varlık fenomenal deneyimden tamamıyla yoksun olduğu halde yine de yönelimsel/temsil sahibi bir özne niteliğini taşıyabilir mi? "Ben" doğal olarak üretilmiş bir düşünen makine miyim? Düşünce nedir? Bir makine olmak nedir? Neyim ve kimim "Ben"? Neredeyim "Ben"? Gökel bu sorulara ilk önce zihin metafiziğinin genel metafizik içerisindeki yeri ve öneminden, daha sonra Descartes'tan başlayarak günümüze kadar ulaşan başlıca zihin kuramlarını inceleyerek yanıt vermeye çalışmaktadır. Bunlar arasında özellikle Töz Düalizmi, Davranışçılık, Tip Özdeşliği ve İşlevselcilik kuramları üzerinde özellikle durmaktadır. Böylece bu kuramların karşılaştığı sorun veya sorunları kısaca özetledikten sonra çağdaş zihin felsefesi literatüründe uzunca bir süredir üzerinde durulan ve çözülmeye çalışılan iki temel sorunu açıklamaktadır: Yönelimsellik ve bilinç.

Nedensellik tartışması On Dördüncü bölümün konusu olarak Irmak Güngör tarafından ele alınıp, tartışmaya açılmıştır. Bu bölümde ilkin neden kavramının antik düşüncede ne anlama geldiği ve daha

sonra ilk filozofların elinde hangi anlamda kullanıldığı ortaya konulmaktadır. Güngör kavramın erken modern dönemde ortaya atılan tümevarım problemiyle ilişkisi ve Hume düşüncesindeki önemli yeri ile Kant'ın bu kavramı merkeze alarak getirdiği özgün modern çözümü yorumlayarak, kavramın modern ve çağdaş felsefedeki yeri, böylelikle metafizik düşüncedeki konumu ve önemini belirlenmeye çalışmaktadır.

Ön Beşinci Bölümde Adnan Esenyel, determinizmi tartışmaya açmıştır. Determinizm ya da diğer adıyla belirlenimciliği evrendeki her olayın; bir neden-sonuç ilişkisi, kozmik bir güç ya da bilimin keşfettiği bir takım evrensel doğa yasaları tarafından zorunlu bir şekilde belirlendiğini ileri süren metafizik öğretinin adı olarak tanımlayan Esenyel, nedensellik düşüncesinin insanlığın ilk uygarlıklarına kadar geri götürülebileceğini ifade etmektedir. Bu bölümde Esenyel, metafiziğin en temel sorularından birisi olan bütün bir varlık alanına yayabileceğimiz bir determinizmin var olup olmadığını sorgulamaktadır. O halde varoluş dediğimiz şey tümüyle rastlantısal ve kaotik midir, ya da kısmen rastlantısal kısmen de belirlenmiş midir, yoksa baştan sona mutlak bir biçimde mi belirlenmiştir? Eğer belirlenmişse, bu belirlemenin kaynağı nerede yatmaktadır? Sonuç olarak determinizm problemi, insanın özgürlüğü ya da belirlenmişliği problemine yakından bağlıdır. Söz konusu edilen tüm bu sorular ve sorunlar determinizmi, metafiziğin en önemli konularından birisi haline getirmektedir.

On Altıncı ve On Yedinci Bölüm ise Ahmet Kavlak'ın imkân ve Kader sorunsalı üzerinden yaptığı açıklamaları ve tartışmaları içermektedir. Kavlak "imkân" kavramı açısından zihnin ve evrenin farklı konumlarını ve birbirleriyle olan ilişkisini Platon, Kant ve Hegel felsefelerinde ele aldıktan sonra gerçek ve imkân bağıntısını vacip-mümkün kavramlarından iz sürerek tartışır. Ayrıca güzel ve imkân ilişkisi bağlamında hoş, iyi kavramlarından Kelamcıların "imkân delili" adını verdikleri alemin var olmasının ve yok olmasının eşit olmasından hareketle varlığının bir nedeni olması gerektiği konusuna parmak basar. Gazzali ve İbni Rüşd arasında geçen "Allah her şeyi hür irâdesiyle yaratmıştır ya da yaratmamıştır." tartışmasına bu bölümde yer vermektedir. Kader sorununa tarih felsefesi içerisinde yer veren Kavlak, ilkin insanın tercihlerinde hür olup olmadığı, sonra da insanda irade hürriyeti varsa evreni yöneten bir yasanın olup olmadığını tartışmaktadır. Çünkü eğer yasa yoksa insan ya mutlak hür ya da neden-sonuç zinciri içinde farazi bir iradeye yani aslında iş görmez bir

iradeye sahip demektir. Kavlak ayrıca İslam felsefesinde kader tartışmalarına da yer vererek sorunu daha da karmaşık boyutlarıyla ele alıp din felsefesi açısından irdelemektedir.

On Sekizinci Bölümde Zeynep Esenyel, kaos düşüncesinin felsefi içerimleri logos'a dayanan bir düzen fikrinin, determinizm, rastlantısallık ve özgür irade gibi meselelerin yeniden yorumlanmasına ek olarak bilimsel yasalılık, öngörü ve açıklamayla ilgisi içinde ele alıp tartışmaktadır. "Edward Lorenz'in evrenin en ufak bir parçasındaki değişimin rastlantısal ve öngörülemez bir takım başka davranışların ortaya çıkmasına yol açabilir." önermesini irdeleyen Esenyel'e göre, sistemin içinde gerçekleşen çok küçük bir değişiklik bir süre sonra çok büyük değişikliklere neden olmaktadır. Ayrıca bu Bölümde Esenyel mitostan kosmosa ve kosmostan kaosa olan geçişleri Antik Yunan felsefesinde ele almaktadır. Yine klasik determinizmden kaotik determinizme ve Öklidçi geometriden fraktal geometriye kadar bir çok alanda kaosun ne'liğini tartışmaktadır.

On Dokuzuncu Bölüm, Saygın Günenç tarafından olanak ve edimselliğin özellikle Aristoteles, Hartmann ve Heidegger'in felsefelerinde ele alındığı açıklama ve yorumları içermektedir.

Yirminci Bölümde Çiğdem Yıldızdöken, tüm felsefe tarihini, var'ın, var-olmanın, var-lığın, var-oluşun serimlenişi olarak, bizzat varlığın kendini açımlayışının tarihi olarak okumaktadır. Bu okuma sonucu varlık, var oluş ve öz kavram ve bunların birbirleriyle olan ilişki ya da ilişkisizliğini tartışmaya açmaktadır. Yıldızdöken varlığın ne anlama geldiğini, felsefede varlığın, öz'ün, varoluşun bir mesele haline nasıl geldiğini ve hangi felsefi sorunların tezahür etmesine sebebiyet verdiğini tartışmaktadır. Platon, Aristoteles ve Heidegger'den yola çıkarak tartıştığı Varlık, var oluş ve öz sorunsalı Yıldızdöken'i hakikat, öz, töz, varoluş sorunlarıyla gün ışığına çıkan 'varolma' problemiyle karşı karşıya getirerek durağan, değişmez bir töz/öz anlayışı yerine bizzat varolmanın anlamının ne olduğuna yönelik 'düşünme'ye davet etmektedir.

Yirmi Birinci Bölümde Suat Gözcü, özdeşlik ve süredurum problemini ele almaktadır. Özdeşlik, her bir şeyin kendisiyle olan bağıntısı ya da geri kalan her şeyden ayrı olan anlamında kullanılır. Bu özdeşlik tanımları başta sorunsuz gibi görünse de özellikle çağdaş metafizik çalışmalarında bu konu üzerinde önemli tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Gözcü bu tartışmaların zemininde şu görüşün yattığını dile getirip tartışmaya açmaktadır: Herhangi bir şey, zamanın farklı anlarında nasıl oluyor da bir ve aynı şey olarak

kalabiliyor? Çünkü sürekli bir akış ve değişim içinde eğer şeyler kendilerine özdeş kalabiliyorsa bunun nasıl olduğunun açıklanması gerekir. Başka bir söyleyişle, herhangi bir şeyin başka bir şeye değil de yalnızca kendisine özdeş olması, özdeşliğin ne olduğunu ve nasıl sağlandığını açıklamaya yetmemektedir. Ancak her durumda da özdeşlik kavramının temelde bulunduğu söylenebilir. Çünkü herhangi bir şeyin o şey olduğunu ya da olmadığını belirlemenin koşulu, olumlu ya da olumsuz anlamda da olsa özdeşliğin temelde bulunmasıyla olanaklıdır.

Cengiz İskender Özkan Yirmi İkinci Bölümde, bilginin olanağı, sınırları ve ne'liği ile ilgili felsefe problemleri ele alıp açıklamaya ve sonra da çıkan problemleri tartışmaya çalışmaktadır. Bu alana bilgi metafiziği adının verildiğini söyleyen Özkan'a göre, bilgi metafiziği bir tür meta-bilgi olarak bilginin ne'liği üzerine yapılan felsefi sorgulamalardır. Fakat bilginin sınırları üzerine konuşabilmek için önce bilginin ne olduğunu bilmek gereklidir. Bu nedenle Özkan, bilginin özellikle de metafizik bilginin olanağı söz konusu olduğunda insanın bilme yetisinin kapsamı ve sınırlarının belirlenmesinin önemli olduğunu ileri sürerek bu problemin felsefe tarihindeki seyrini bu bölümde serimlemektedir.

Yirmi Üçüncü Bölümde Güncel Önkal, metafizik bir sorunsal olarak doğruluk ve gerçeklik bağıntısını irdelemektedir. Çünkü felsefe literatürü içerisinde genellikle epistemolojinin kapsamı içerisinde ele alınan bu bağıntı, aslında varlık anlayışının üzerine kurgulanan bir tartışmanın ifadesidir. Önkal'a göre, doğa ve dış dünyanın maddi gerçekliğinin karşılık geldiği varlık alanının bilimde doğruluk değeri ile ilişkilendirilmesi metafizik soruları da beraberinde getirir. Felsefenin bilinen-olanlar ile ulaşılan-olması gerekenler arasındaki tartışmalarının bir özeti olarak görülebilecek metafizik kuramların ön kabulleri ve varılan bilgi-bilimsel sonuçlar doğruluk-gerçeklik arasındaki ilişkiye indirgenebilir. Oysaki felsefe tarihi bağlamında doğru ve gerçek arasındaki gerilim/açıklık/ayrıklık/bağdaşmazlık ve karşılaştırılamazlık bir "gerekçelendirme sorunu" olarak, bir "felsefi tavır" olarak metafizik tartışmaları içerisinde karşımıza çıkmaktadır.

Yirmi Dördüncü Bölüm Egemen S. Kuşcu'nun metafizik gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı irdelemesi ve öne sürülen tartışmaları içermektedir. Kuşcu önce metafizik gerçekçilik tartışmasını tanımlar: Bir bütün olarak dünyanın (evrenin) zihinden bağımsız olup olmadığına yönelik tartışmadaki zihinden bağımsız bir dış dünyanın olduğunu savunan görüşlerdir. Sonra da gerçekçilik karşıtlığı

tanımlar: Zihinden bağımsız bir dış dünyanın olmadığına işaret etmeye çalışan bütün akımları kapsayan bir tavrı imlemektedir. Ancak bu düşüncelerin felsefe tarihinde yeni olmadığı da bilinmektedir. Bu anlamda günümüzdeki gerçekçilik ile onun karşıtı akımların geçmiş tartışmalardan ayrıldığı yan(lar)ı belirtmek gerekmektedir. Tüm bu tartışmalar bu bölümde ele alınmaktadır.

Yirmi Beşinci Bölüm, Özgüç Güven'in matematik ile metafizik ilişkisini ele aldığı ve metafiziğin tarihsel ve tematik gelişimindeki kimi tartışmaları matematikle ilgisi bakımından incelediği tartışmaları kapsamaktadır. Metafiziksel düşüncenin dönüşümlerinde matematikle kurulan ilginin belirleyici olduğunu varsayan Güven'e göre, ne tür metafizik yapıldığı matematiksel düşünmenin ya da içeriklerinin ele alınma tarzına göre belirlenmektedir. Güven matematik ve metafizik bağıntısının üç bakımdan kurulabileceğini ifade etmektedir: Bunlardan ilki matematiksel bilgide elde edilenlerden yola çıkarak, bir başka deyişle matematik dolayımıyla metafizik yapılmasıdır. İkincisi matematiksel yöntemi göz önünde tutarak metafizik yapan filozoflar üzerinden ve sonuncusu da doğrudan matematiğin kendisi hakkında metafizik yapılmasıdır. Güven bu bağıntıları felsefe tarihinden örneklerle irdelemesinin yanı sıra salt tarihsel bir sıralamada kalmamakta ve tematik sıralama üzerinden bağıntıyı tartışmaktadır.

Son bölümde akademisyenlik yolunun başında olan Murat Can Yüksel'in Tanrı üzerine yaptığı bir deneme girişimine yer verildi. Bu denemesinde Yüksel, tanrıları göklerde arayan batılıların filozofları irdelemektedir ve onların tanrı hakkında neler düşündüklerini ve onun varlığını nasıl kanıtlamaya çalıştıklarını göstermeye çalışmaktadır.

Varlık felsefesinin kavram, konu ve problemlerini metafizik düşünme, bağlam ve tartışma kapsamında ele alan bu çalışmanın, ontoloji, metafizik ve varlık alanına yeni açıklamaları, tartışmaları ve problemleri getireceği umuduyla okuyucuda yeni ve farklı düşünümler gerçekleştireceğini ümit etmekteyim. Varlık tartışmaları içinde kendi patikanızı oluşturmanızı dilerim.

Editör
A. Kadir ÇÜÇEN

E

Bölüm 1:
Metafizik

Ayşe Gül ÇIVGIN[1]

1. Metafiziğe Genel Bir Bakış

Metafizik, felsefenin en temel ve en eski, fakat böyle olmasına rağmen, üzerinde anlaşılması bir o kadar zor olan problem alanlarından birine karşılık gelir. Bir başka ifadeyle felsefe konuları içerisinde en ilgi çekici, buna karşılık tartışmaya en açık olanı metafiziktir (Heinemann 2001: 137). Çünkü metafiziği tanımlamak ya da neliğini belirlemek söz konusu olduğunda herhangi bir kabul ya da uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir.

Gerçekten de düşünce tarihi boyunca metafiziğin neliği konusunda süregelen tartışmalar öylesine farklılaşmıştır ki onu felsefenin asli konusu olarak gören, hatta en genel anlamıyla metafiziğin kendimiz, yaşamımız ve dünyamız hakkında bütüncül bir açıklama ve yorumlama amacı gütmesi bakımından bizzat felsefeden başka bir şey olmadığını savunan düşünürler olmuştur. Metafiziği felsefeyle özdeşleştirmek şöyle dursun, onu "meşru bir felsefi dal olarak kabul etmeyen", dahası "Batı'nın yaklaşık iki bin beş yüz yıllık metafizik geleneğini şiddetle eleştiren" ve metafiziğin sonunun geldiğini iddia eden çok sayıda filozof da bulunmaktadır (Cevizci 2007: 177). Bununla birlikte metafiziği, felsefenin göz bebeği ve kraliçesi olarak adlandıranlar olduğu gibi ateşe atıp yakılıp yıkılması gereken çer çöp yığınına benzetenler de olmuştur. Dolayısıyla metafiziğin neliği konusunda tek ve bütüncül bir açıklama yapmaya çalışmak pek de kolay ve doğru değildir.

Kuşkusuz bu durum metafiziğin sadece mahiyetinin belirlenmesi problemiyle de sınırlı kalmamaktadır. Söz konusu problemle kökten

---

[1] Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ve doğrudan bağlantılı olmak üzere metafiziğin mümkün olup olmadığı, sınır(lar)ı, yöntem(ler)i, bir bilme etkinliği olup olmadığı, problemlerinin neler olduğu, felsefenin diğer alanlarıyla ve bilimlerle ilişkisi gibi pek çok sorunun da filozoflar tarafından şu ya da bu biçimde ele alındığı, felsefi sistemler içerisinde cevaplanmaya ve yorumlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, metafiziğin, meşru kullanım alanı ve sınırlarını belirlemek amacında olan filozoflar kadar, metafizik problemlerin ve sistemlerin yapı-bozuma/söküme uğratılması gerektiğini düşünenler de olmuştur. Ya da metafizik önermelerin anlamsız ve saçma olduklarını ileri sürenler olduğu gibi onun varlığın ya da gerçekliğin yapısını inceleyen bir alan olarak düşünüldüğünde, ontolojiyle veyahut insanın bilme faaliyetiyle ilişkisinde ele alındığında epistemolojiyle aynı şey olduğunu savunanlar da bulunur. Kısaca felsefe tarihi boyunca ne metafizik hakkında ne de metafizikle ilgili herhangi bir konuda ortak ya da nihai bir uzlaşıdan söz edilebilmektedir.

2. Metafizik Teriminin Kökeni

Elbette metafizik ve metafizik problemler üzerine yapılan tüm tartışmalar, sadece onun düşünce sistemleri içerisinde nasıl yorumlanıp konumlandırıldığına bağlı olarak ortaya çıkmamakta, bizzat terimin etimolojik açıdan açık ve aydınlatıcı olmamasından, daha doğru bir ifadeyle, ilk kez kullanıldığı bağlam ve anlamdan zamanla kopartılarak ele alınmasından da kaynaklanmaktadır. Aynı anlama gelecek şekilde, metafizikle ilgili yanlış anlamaların ve anlaşmazlıkların büyük bir kısmına, terimin kendisi, lafzi olarak farklı çağrışımlar içermesi neden olmaktadır.

Metafizik terimi, “τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ”, “*ta meta ta physika*”, yani *metaphysica* etimolojik olarak Eski Yunanca, “sonra”, “sonrasında” ya da “öte”, “ötesinde” anlamına gelen “meta” ön eki ile “doğa” ya da “fizik”, anlamlarına gelen “physika” sözcüğünden meydana gelir. (Peters 2004: 298). Sözcük Türkçeye “doğaötesi”, “fizikötesi”, “doğaüstü”, “tabiatüstü” olarak çevrilmekle birlikte, metafizik şeklinde de dilimize yerleşmiştir.

Metafizik terimi, tümüyle rastlantısal bir olay sonucu ortaya çıkmış ve zaman içerisinde yaygın bir biçimde kullanılmaya başlamıştır. Terimin kaynağı tam olarak belli değildir. Terim, Aristoteles tarafından kullanılmamış olmakla birlikte, onun kitaplarının yayımlanması sırasında yapılan bir tasnif neticesinde ortaya çıktığı

düşünülmektedir. Söz konusu tasnifin ve metafiziğin hangi anlamda ve bağlamda kullanıldığının anlaşılabilmesi için Aristoteles'in iki disipline dair görüşlerinin bilinmesi kilit rol oynamaktadır. Öncelikle onun zamanında bilim ve felsefe arasında herhangi bir ayrım olmadığı dikkatten kaçmamalıdır. Nitekim "Yunancada *episteme* terimi hem bilgi hem bilim anlamına gelir ve günümüzdeki gibi bir bilim ve felsefe ayrımının olmadığı Antik dönemde bilim derken kastedilen aslen felsefedir. Bu yüzden, Antik dönem itibariyle, bilimlerin sınıflandırılması aslında felsefenin çeşitli alt dallarının belirlenmesi, felsefenin alt dallarının belirlenmesi bilginin sınıflandırılması anlamına gelir" (Özcan 2011: 273).

Bu açıdan bakıldığında "yaşadığı dönemde bilim adamı ile filozof arasında bir ayrımın imasının dahi olmadığı Aristoteles, kuramsal araştırmalarda bulunan, kuramsal düşünen filozofun temelde iki görevi olduğunu öne sürmüştür. Buna göre filozofun her şeyden önce doğal dünyada varolanların özünü, hareket halindeki tözün özeliklerini araştırmak gibi bir görevi vardı; filozof, ona göre, ikinci olarak da, var olan her şey için geçerli olan hakikatleri, bütün varolanların tâbi olduğu genel ilkeleri, 'varlığın varlık olmak bakımından' karakteristiklerini gözler önüne sermek ve bu arada 'hareketten bağışık tözün' veya şeylerin en gerçeği olan varlığın ya da doğal dünyadaki her şeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akıl yoluyla kavranabilir gerçekliğin özünü incelemek durumundaydı" (Cevizci 2007: 178-179). Bunlardan ilki, duyu-tecrübe yoluyla bilinebilen, somut, duyusal, oluş ve yok oluşa tabi olan, hareket halindeki şeyleri konu alan ve "ikinci felsefe" adı verilen fizik bilimine[2]; ikincisi ise akıl yoluyla kavranabilen, oluş ve bozuluşa tabi olmayan, öncesiz-sonrasız, Aristoteles tarafından bir kısmı "ilk felsefe

---

[2] Erkızan'ın vurguladığı gibi "Fizik doğanın (*physis*) bilimi olarak hareketin ve durgunluğun ilkelerini (*archai*) kendinde taşıyan varlıkları inceler. Aristoteles'e göre, bir şeyin doğası o şeyin içkin ilkesidir ve böyle olması bakımından hareketin ve durgunluğun kaynağını kendinde taşır. Aristoteles'in doğa üzerine olan çalışmalarının merkezinde *Fizik* bulunur ki o doğal fenomenlere ilişkin olarak neden, değişme, zaman, yer, sonsuzluk ve sürekliliği analize yönelir. Doğa üzerine olan soruşturma doğal tözlerin (elementler, bitkiler ve hayvanlar) kendisinde meydana gelen değişmelerin incelenmesini gerektirir. Bu nedenledir ki, Aristoteles'in doğa üzerine incelemeleri ve analizi bugünkü bilimsel yaklaşım açısından daha çok doğa felsefesi veya fizik felsefesi olarak tanımlanabilir; çünkü, o doğal fenomenlerin bütünü üzerine kapsamlı bir analizi amaçlar" (Erkızan 2010: 15).

(*prote philosophia*)" olarak adlandırılan varlık olmak bakımından varlığı ele alan ve inceleyen bilime karşılık gelmektedir. Aristoteles için "fizik, ikinci felsefedir, çünkü var olanın bütününü değil, onun sadece bir kısmını ve belirli bir açıdan, devinim ve değişim ilkeleri bakımından ele alır" (Özcan 2011: 275). Varlığın bütününü, onun ilke ve nedenleri bakımından inceleyen bilim ise "ilk felsefe"dir.

İşte, bugün genel olarak metafizik teriminin, Aristoteles'in eserlerini sonradan tasnif eden ve onun ilk editörlerinden biri olan Rodoslu Andronikos tarafından,[3] üstadın bir kısmını "ilk felsefe" olarak nitelendirdiği eserine "fizik üzerine yazılan yazılarından sonra gelen" anlamına gelecek şekilde metafizik, "*ta meta ta physika*" adını vermesiyle kullanılmaya başlandığı kabul edilmektedir.[4] Dolayısıyla

---

[3] Lloyd, Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesinde Andronikos'a borçlu olunmakla birlikte, onun eserlerin müsveddelerini nasıl ele geçirdiğiyle ilgili şaşırtıcı ve aslında hiç de inandırıcı olmayan yaygın bir hikaye bulunduğunu söyler. "Bu hikayeye göre Aristoteles öldüğü zaman kütüphanesi önce Theophrastus'a, daha sonra da Skepsisli Neleus'a geçmiştir. Neleus'un varisleri kitaplara ilgi duymamışlar, fakat Bergama kralının kütüphanesine alınmasını önlemek için bu eserleri Skepsis'te bir mahzende saklamışlardır. Orada Apellikon isimli bir kitapsever tarafından oldukça tahrip edilmiş bir şekilde bulunmuş ve Atina'ya getirilmişlerdir. Sulla, Atina'yı M.Ö. 86 yılında fethedildiğinde kitapları da zimmetine geçirmiş ve Roma'ya göndermiştir. Kitaplar, Roma'daki kopyacıların elinde daha da hırpalanmış, ancak M.Ö. I. yüzyılda Andronikos onları düzenlemek ve yayımlamakla görevlendirilmiştir. Bu hikaye, Aristoteles'in incelemelerinin M.Ö. III. yüzyılın başlarından M.Ö. I. yüzyılın ortalarına kadar bilinmediğini ima etmektedir; fakat bu oldukça büyük bir abartıdır"(Lloyd 2014: 25-26).

[4] Kuşkusuz söz konusu genel kabule karşı çıkan kimi görüşler de bulunur. Ross'a göre, "Metafizik'e, bu adla yapılan ilk gönderme Şamlı Nikolaos'ta bulunmaktadır. Ondan itibaren bu kelime ile sürekli olarak karşılaştığımıza göre belli ölçüde haklı olarak bu kelimenin Nikolaos'un çağdaşı ve yaşça kendisinden daha büyük olan Andronikos'un Aristoteles'in eserlerini yayımlama çalışmasından ileri geldiği ve onunla sadece Andronikos'un neşrinde fizikle ilgili eserlerden sonraya yerleştirilen eserlerin kastedildiğini düşünebiliriz" (Ross 2014: 36). Tricot'a göre ise "Teophrastos'un *Metafizik*'in bir şerhine dayanılarak (12a 4, 323, 18 Br., 38 Ross) ilk defa Şamlı Nikolas'ta (Augustus dönemi) karşılaşılan "meta ta physika" deyimi, Aristoteles'in bilinen ilk yayımcısı olan Andronikos'tan (M. Ö. I. Yüzyıl) daha geriye gitmemektedir. Bununla birlikte Jaeger (*Studien…*, s. 178-180) bu adın daha eski bir yayımcı tarafından seçildiği görüşündedir. Ne olursa oldun bugün genellikle "meta ta physika" adının, Andronikos'un neşrinde Aristoteles'in eserlerinin düzenlenişinden çıktığı- bu düzenlemede kitabımızın konuları *Fizik*'le ilgili kitaplardan *sonra* gelmekteydi- kabul edilmektedir. Daha önce

günümüzde metafizik terimiyle adlandırılan alanın ve faaliyetin kaynağını ve konularını aslen Aristoteles'in "ilk felsefe" hakkındaki görüşleri teşkil etmektedir. Aristoteles'in "ilk felsefe" dediği ve sonraları *Metafizik* olarak adlandırılan eseri "varlık olmak bakımdan varlığı ve ona özü gereği ait olan ana niteliklerin" incelenmesini konu edinmektedir (Aristoteles 2017: IV. Kitap).[5] Varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan metafizik, varlığın varlık olma dışında başka özelliklerine göre değil, salt varlık olma özelliği bakımından ele alınması ve araştırılması faaliyetidir. "Bu bizi Aristoteles'in kendisinin 'ilk' ve 'ikinci felsefe' şeklinde kullandığı özgün başlıklarda işaret edilen bağın gerçek bir bağlantı olduğu sonucuna götürür: *Fizik*'te gerçekleştirilen doğayla ilgili araştırmalar, bütün varlıklar için geçerli

---

Aleksandros'un (170, 6) ve Asklepios'un da (1,19) görüşü olan bu kanaate Simplikios (*in Phys*. 1,17 Diels) ve PseudoAmmonios (*in Categ*., 6, Busse) tarafından karşı çıkılmıştır. Onlara göre içyapıyla ilgili bazı düşünceler de *Metafizik* adının verilmesinde rol oynamıştır. Her halükârda Ravaisson'un açıklamasına göre (*Essai*., I, 40) bu ad basitliğinden dolayı, eski zamanlara kadar geri gidiyor görünmektedir. Tek kelime halinde Metafizik'e ilk defa VI. yüzyıla ait olduğunu gördüğümüz Hesykhios'un listesinde rastlanmaktadır. Fakat o ancak XII. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır ve onu ilk kullanmaya başlayanın İbni Rüşt olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren metafizik, vahyin verilerine karşıt olarak tanrısal şeylerin ve düşünce ve eylemin ilkelerinin akla dayanan bilgisi anlamına gelmekteydi" (Aristoteles'in *Metafizik*'ini 1970 yılında Fransızcaya çeviren J. Tricot'un eserin başına yazdığı Giriş bölümünden aktaran ve çeviren Ahmet Arslan 2017: 31).

[5] Aristoteles'in en önemli, buna karşılık içerik ve terkibi bakımından da en tartışmalı eseri olan *Metafizik*'i çoğu kez I'den XIV'e kadar rakamlarla veya A, a, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M ve N harfleriyle gösterilen on dört kitap/kitapçıktan oluşmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse A Kitabı, Aristoteles'in kendisinden önce gelen filozofların görüşlerini betimleyip değerlendirdiği tarihsel bir giriş; a Kitabı, ilk nedenin, sonsuz bir nedenler dizisi tasarlamanın imkânsız olmasından çıkarsanması, bunun güçlükleri ve yöntemle ilgili genel düşüncelere dair bir giriş; B Kitabı ilk ilke ve nedenlere dair araştırmada karşılaşılabilecek ve çözüme kavuşturulabilecek biz dizi sorunun dökümü; Γ Kitabı, ilk felsefe'nin konusunun belirlenmesi; Δ Kitabı, yararlanılacak kavramların anlamını açığa çıkartacak küçük bir sözlük; E Kitabı, varlığın faklı anlamlarının incelenmesi; Z Kitabı, varlık olmak bakımından varlığın metafiziği; H Kitabı, tözün incelenmesi; Θ Kitabı, kuvve ve fiilin faklı türlerinin ve karşılıklı ilişkilerinin ele alınması; I Kitabı, bir ile çok olanın soruşturulması; K Kitabı, değişme, sonsuza ilişkin kısa bir özet; Λ Kitabı, evrenin ezeli ve ebedi, hareket etmeyen hareket ettiricisine dair bir temellendirme; M ve N Kitapları ise idealar ve sayılar teorisinin tartışılması niteliğindedir (Sev 2014: 208-209).

ilkeler, varlık olmak bakımından varlık üzerine yoğunlaşmış bir eser olarak *Metafizik*'te yer alan araştırmalara götürür" (Cevizci 2007: 180).

İfade edilmeye çalışıldığı üzere Aristoteles, varlık olmak bakımından varlığı inceleyen "ilk felsefeyi, varlığı belli açılardan ele alan bilimlerden özenle ayırır. "İlk felsefe", maddi ve hareketli şeyleri araştıran fizikten ya da doğal cisimlerden soyutlama yoluyla elde edilen ve hareketsiz şeyleri inceleyen matematikten farklı olarak maddesiz ve hareketsiz şeyleri, yani tanrısal olanı inceler. Bu açıdan bizzat varlığın araştırılması olan "ilk felsefe" aslında teolojiye, en yüce teorik bilime karşılık gelir (Aristoteles 2017: VI. Kitap 1026 a). Teorik bilimlerin en önemlisi ve yücesi teolojidir, çünkü onun nesnesi en yüce olan, yani kendi başına, ezeli ve hareketsiz olandır. Dolayısıyla Aristoteles'in kendi adlandırması ile "ilk felsefe"nin ne olduğuna dair üç belirlemesi bulur: (1) ilke ve nedenlerin bilgisi, (2) varlık olmak bakımından varlığın bilimi ve (3) teoloji.[6]

Aristoteles'in "ilk felsefe" ile özellikle hareket etmeyen hareket ettiriciyi konu edinen teolojiyi birbiriyle bağıntılandırması bir yandan varlık ile töz üzerinden tanrısal töze ilişkin çeşitli tartışmaların yapılmasına neden olmuş, diğer yandan da metafiziğin doğadan ayrı var olan, doğadaki şeylerden varlıkça ve değerce üstün nitelikte var olanların araştırılması şeklinde farklı bir anlam kazanmasında etkili olmuştur.[7] Gerçekten de metafiziğin düşünce tarihi içinde fiziksel ya da duyusal olanı aşan bir alana işaret edecek şekilde anlaşılmasının ve yorumlanmasının temel nedenlerinden biri budur.

Tarihsel bir sıçrayışla bakıldığında metafiziği tam da bu anlama karşılık gelecek şekilde tanımlayan filozofların başında Kant'ın geldiği görülür. O metafiziği, insan aklının doğal bir eğilimi olarak değerlendirir. Ona göre, "insan aklı, bilgilerinin bir çeşidinde, bizzat

---

6 Heinemann'ın ifadesiyle ilk felsefeden "1. İlk prensip ve temel nedenlerin bilgisi (prensipler öğretisi), 2. varolan olarak varlık hakkındaki bilgi (O, "varlık" kavramını en genel ve kapsayıcı kavram saydığından, varlık bilgisi, ontolojidir) 3. yetkin öz, ilk töz ve evrenin kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi hakkındaki bilgi (teoloji)" olarak bahsedilir (Heinemann 2001: 137). Aristoteles'in kendi araştırmasını nasıl tanımladığı ve nasıl adlandırdığıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Yücefer 2014: 12).

7 Özcan, Aristoteles'in 'ilk felsefe"den aynı zamanda teoloji olarak söz etmesinin onun Ortaçağ ve sonrasında neden metafizik olarak kabul edildiğini anlamayı kolaylaştırdığını düşünür. Bununla birlikte ona göre aynı eserde ilk felsefenin teolojiye indirgenemeyeceğine dair güçlü kanıtlar bulmak da mümkündür (Özcan 2014: 168-169).

(aklın) doğası tarafından problemler olarak verildiği için göz ardı edemeyeceği, fakat aklın tüm kuvvetini aştığı için cevaplayamayacağı sorularla rahatsız edilmek gibi kendine özgü bir yazgıyla karşı karşıyadır" (Kant 1998: Avii). İnsan aklının doğası gereği sormaktan kaçınamayacağı, buna karşılık çelişkiye düşmeksizin de bir türlü cevaplayamayacağı sorular sormaya çalışması bakımından metafiziğe eğilimi olduğu açıktır. "Her şeyden önce, metafizik bilginin kaynaklarının deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. (…) çünkü o, fizik değil metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır" (Kant 2002: 13-14). Bir başka ifadeyle Kant için metafizik, tecrübede verilemeyecek, nesnel gerçekliklerini hiçbir tecrübenin doğrulayamayacağı kavramlarla, doğruluklarına ya da yanlışlıklarına tecrübeyle karar verilemeyecek savlarla ilgilidir. İnsan aklının doğal bir eğilimi olan metafiziğe karşı, kendi eleştirel ve transandantal felsefesiyle Kant, bir bilim olarak metafiziği kurmak ve temellendirmek istemektedir. Bu doğrultuda Kant şunları söyler: "Amacım, Metafiziği uğraşmaya değer bulan herkesi, çalışmasına ara vermesinin, şimdiye dek olan biteni olmamış saymasının ve her şeyden önce 'acaba Metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?' sorusunu sormasının kaçınılmazcasına zorunlu olduğu konusunda ikna etmektir. Eğer Metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlam yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?" (Kant 2002: 3).

Metafiziğin Felsefe Tarihindeki Seyri

En yaygın anlamıyla felsefe, hem başlangıcı dikkate alındığında hem de varlığın ya da gerçekliğin doğasını, kökenini, yapısını ve ilkelerini bütüncül bir biçimde araştırma ve yorumlama çabası olması itibariyle uzunca bir dönem boyunca metafizik bir faaliyet şeklinde icra edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında genel olarak varlığın veya var olanın, araştırılıp sorgulandığı ilkçağ felsefesi, ontoloji temelli bir metafiziğin hâkim olduğu bir döneme karşılık gelir. Özellikle Antik Yunan felsefesinin "Sokrates öncesi felsefe" olarak sınıflandırılan ilk döneminden itibaren filozoflar, "görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfilik ve gelişigüzelliğin değil de, temel ve düzenli bir yapının varolduğuna inanmışlar", bu bağlamda da görünüşlerin arkasındaki gerçekliğin birliğini ya da

ilkesini araştırmışlardır (Cevizci 2006: 31). Görünüşlerin zeminindeki birliğin (*arkhe*nin), Thales "su", Anaksimandros "apeiron", Anaksimenes "hava", Pythagoras "sayı", Herakleitos "ateş", Parmenides ise oluş ve bozuluşa tabi olmayan, sürekli, değişmez, tam, mükemmel ve bir olan "varlık" olduğunu düşünmüştür. Kendilerinden önceki düşünürlerden farklı olarak görünüşlerin temelini birden fazla *arkhe* ile açıklamaya çalışan Empedokles "hava, toprak, ateş ve su"yu, Anaksagoras "sonsuz sayıda tohum"u, Demokritos ise "atomos"u *arkhe* olarak kabul etmiştir.

Bununla birlikte düşünce sisteminde biri akledilir idealar dünyasına, diğeri hissedilir fenomenler ya da görünüşler dünyasına karşılık gelen ayrımıyla Platon, iki dünyalı metafizik anlayışlara kapı aralamıştır. Platon için idealar dünyası, görünüşler dünyasının varlık nedenidir; yani o hissedilir dünyanın üstünde ve ötesinde olana, görünüşler dünyasını aşan alana karşılık gelir (Cevizci 2006: 295-296). Hocası Platon'un görüşlerini eleştiren Aristoteles, onun idealar ile fenomenler, gerçeklik ile görünüş, tümeler ile tikeller arasındaki bağlantıyı tesis edemediğini düşünür:

> "Her ne kadar Aristoteles hocasının ayrı bir İdealar dünyası hipotezini kabul etmeyip, gerçekten var olanın "şu" diye gösterdiğimiz somut bireysel varlık olduğunu öne sürmüş olsa da, Platon'un varlık anlayışı ve Aristoteles'in de onun en seçkin öğrencisi olmuş olması nedeniyle, metafizik, yine aynı epistemoloji temeli üzerinde "fizik ötesi" anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, böyle bir hatalı yoruma sebebiyet veren üç husus vardır: (i) Felsefeyi "ölüme bir hazırlık", "sıradan insanın, hatta zaman zaman entelektüellerin gözden tümüyle kaçırdıkları daha yüksek gerçeklikler kümesinin varoluşunu ve olağanüstü büyük öneminin tanımaya bir davet" olarak anlayan Platon'un, gerçekten var olanın ideal varlıklar olduğunu öne süren varlık görüşü. (ii) Aristoteles'in sonradan kendisinden "Platon'u sever, sayarım; fakat hakikate Platon'dan daha çok saygı gösteririm" diyerek ayrılmış olsa da, bu önemli filozofun çok uzun bir süre boyunca en seçkin öğrencisi olmuş olması. (iii) Yine Aristoteles'in, "ilk felsefe" üzerine olan veya sonradan *Metafizik* diye adlandırılan eserinde; varlığın ilk ilkeleri, sayıların varlığı, varlığın nedenleri, kendisinden önceki filozofların varlık görüşleri, ruhun varlığı türünden pek çok konuyu ele almış olsa da, eserin azımsanmayacak bir bölümünün, Tanrı'nın sisteminde İlk Muharrik veya Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olması dolayısıyla "teoloji"ye ayırması olgusu" (Cevizci 2007: 180-

181).

"Doğa nedir?", "evrenin ilk maddesi nedir?", "varlık nedir?", "değişim ve durağanlık nedir?" gibi soruların cevaplanmaya çalışıldığı Antik Yunan felsefesinin aksine, "varlık nedir?" sorusunun "varlığın özü nedir?" sorusuna dönüştürülerek sorgulandığı Ortaçağ felsefesinde ise her şey Tanrı ile açıklanmaya çalışılmıştır (Erkızan & Çüçen 2013: 221). Metafizik, teolojinin ayrılmaz bir parçası olmuş, bilimlerin kraliçesi olarak değerlendirilmiştir. Bu dönem boyunca, Tanrı dışındaki her şey belli bir hiyerarşi içinde Tanrı'ya göre konumlandırılmıştır. Plotinos, metafizik anlayışının temeline "Bir"i koymuş, var olanları ise Bir'den aşağıya doğru oluşmuş "nous", "ruh" ve "madde" sıralamasıyla açıklamıştır. Augustinus, Tanrı'nın tek hakikat olduğunu ve imanın hakikati bulmada en güvenilir yol oluğunu ileri sürmüştür. Boethius, varlık hiyerarşisi üzerinden Tanrı'nın bütün var olanların üstünde, mutlak varlık olduğunu temellendirmeye çalışırken St. Thomas ise özleri, Tanrı'yı, akıllı varlıkları metafiziğin kapsamına sokmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse Ortaçağ felsefesinde doğadaki var olanların varlık hiyerarşisi içinde daha alt düzeyde konumlandırılması, onlardan daha üstün ve onları aşan doğaötesi ya da doğaüstü varlıkların bulunduğu düşüncesine neden olmuştur. Bu dönemde metafiziğin, nihai ve en yüksek gerçekliğin bilimi olarak doğaüstünün araştırılması şeklinde anlaşılmasının başlıca sebeplerinden biri budur.

İlkçağ ve Ortaçağın aksine modern felsefede ise öncelikle bilginin mahiyeti belirlenmeye çalışılmış, daha sonra buna uygun bir varlık anlayışı oluşturulmuştur. Bu açıdan modern felsefe, epistemolojik bir metafizik anlayışla karakterize edilebilir. Nitekim Bacon'dan Descartes'a, Locke'tan Hume'a, Berkeley'den Kant'a kadar tüm modern filozoflar, bilgi problemiyle ilgilenmişler bilginin neliğini, sınırını, kaynağını belirlemeyi amaç edinmişlerdir. Bu doğrultuda Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar "düşünme"yi temel alırken, başta Locke, Berkeley ve Hume olmak üzere ampirist filozoflar "hisleri/duyu(m)ları" zemin almışlardır. Kant ise eleştirel felsefesiyle, bilginin kaynak ve sınırını, rasyonalizm ile ampirizmin sentezi üzerinden çizmeye çalışmıştır.

Descartes, ünlü felsefe/bilgelik ağacı benzetmesinde felsefenin kökünün metafizik, gövdesinin cisimsel şeylerin ve evrenin nasıl kurulduğuna ilişkin bilgilerin yer aldığı fizik, dallarının ise hekimlik, teknik ve son olarak da ahlak olduğunu söyler (Descartes 1997: 16-17). Benzetmeden açıkça anlaşılacağı üzere, tüm bilgi ve bilimler metafizik

üzerine yükselmektedir. Çünkü metafizik, diğer tüm bilgilere kaynak teşkil eden ilkelerin bulunduğu asli bir zemindir. Felsefenin görevi, bütün bilgilerin kendisinden türetilebileceği kesin ve şüphesiz ilkeleri, yani metafiziksel bilgileri açığa çıkarmak, sorgulamaktır. Metafizikte ise, Tanrı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü, açık ve seçik olarak idrak edilebilecek tüm şeyler hakkında bilgiler bulunur.

Locke'ta olduğu gibi insan bilgisinin his-izlenimlerine dayandığını ileri süren Hume, felsefi anlayışını "zihnin tüm malzemesini izlenimlerden elde ettiğini", "izlenimi olmayan bir idenin bulunmadığını" söyleyerek ifade eder. Hume, insan aklına içkin olan birtakım *a priori* idelerin ya da doğruların, soyut akıl yürütmeler yoluyla açığa çıkartılabileceği anlayışına dayanan rasyonalist felsefe ve metafizik sistemleri eleştirir. Ona göre, tüm idelerimiz, yani daha soluk ve zayıf olan algılarımız izlenimlerimizin, yani daha canlı ve güçlü olan algılarımızın kopyaları ya da suretleri olmak zorundadır. Bu nedenledir ki Hume'un ampirizminde izlenimi olmayan her felsefi, dinsel ya da metafiziksel öğreti, ateşe atılıp yakılması gereken çer çöp yığını, aşılması gereken engeller bütününe karşılık gelir.[8] Hume, söz konusu görüşleriyle bir yandan nedensellik, zorunlu bağlantı, benlik ve cevher gibi ideler zemininde yükselen metafizik sistemleri adeta temellerinden sarsmış, diğer yandan da metafiziksel önermelerin tecrübeyle doğrulanamayacakları için anlamsız ve saçma olduğunu ileri süren pozitivizm ve analitik felsefeye büyük ölçüde ilham kaynağı olmuştur.

Kant ise eleştirel ve transandantal felsefesinde metafiziği, "fiziksel gerçekliğin, fenomenlerin ardındakini araştırma alanı olmaktan çıkıp, fiziksel gerçekliğin, fenomenlerin insanın anlığı tarafından bilinebilirliğinin koşullarını araştıran bir bilim" haline getirmiştir (Diemer 2001: 98). Nitekim, onun amacı, metafiziği "tesadüfî ve el yordamıyla" yürütülen bir çalışma alanı olmaktan çıkartıp meşru sınırlarını belirleyerek gerçek bir bilime dönüştürmektir. Metafiziğin meşru sınırlarının belirlenmesiyle birlikte, geleneksel metafiziğin "idealları, formları ve tözleri zamanaşırı bir 'aracısız görme' (*intuitus*) ile kavranabilecek aşkın (*transzendent*) nesneler" olmaktan çıkmış, aksine bunlar "deneyime zemin oluşturan ve ancak böylelikle

---

8 Hume'un bu konudaki meşhur sözleri şu şekildedir: "Elimize bir cilt, söz gelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: *İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var?. Yok. Peki, olgu sorunu ve var oluş üzerine deneysel akıl yürütmeler?* O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz (Hume 1976: 135).

deneyimi mümkün kılan transandantal öğeler, yani deneyimin *a priori* zemini olan öğeler" haline gelmiştir (Gözkân 2014: 33). Bununla birlikte Heinemann'ın da ifade ettiği üzere Kant'tan sonra metafizik tümüyle diyalektik bir spekülasyona dönüşmüştür.

> "Burada artık mutlak, objeler çokluğu içinde değil de, süjenin kendi içinde, Ben'de (Fichte), süje ve objenin özdeşliğinde (Schelling) ve tinde (Hegel) aranır. Bu gelişim, Hegelci diyalektikte en güçlü biçimde doruğuna ulaşır. Günümüzün Hegelcileri, Marksistleri, yeni-ontolojistleri (N. Hartmann) ve varoluşçu filozofları hep bu doruğun gölgesinde çalışırlar. Hegelci sistemin evrenin rasyonel olarak bilinebileceği savı, bilim adamlarının ve pozitivistlerin güçlü bir muhalefetiyle karşılaşmıştır. A. Comte, metafiziği insanlığın geride bıraktığı bir aşama olarak göstermiş ve onun yerini pozitif bilimin aldığını söylemiştir. Ne var ki, hemen bunun da ardından, metafiziğin, bu kez matematiği değil de biyolojiyi örnek alan indüktif bilimlere sokulmuş olduğunu görürüz. Örneğin, H. Spencer'in evrim felsefesi, H. Bergson'un yaratıcı evrimciliği, S. Alexander'ın, A.N. Whitehead'ın kuramları gibi. Öbür yandan, pozitivistlerin metafiziği tümünden protesto ettiklerini görüyoruz; ama bir de bakıyoruz ki, onlar da dilsel, semantik ve mantıksal bazı inançlara dayanmışlar. Onlara göre, tüm anlamlı önermeler empirik saptamaları dile getiren ya da mantık ve matematikte olduğu gibi analitik olan önermelerdir ve bu iki sınıfa girmediklerinden metafiziksel önermeler anlamsızdır" (Heinemann 2001: 138-139).

Kısaca ifade edilmeye çalışılanlar, hangi anlamda ve bağlamda ele alınırsa alınsın, metafizik hakkında tüketici ve kapsamlı bir açıklama yapmaya çalışmanın pek de mümkün olmadığını göstermektedir. Üstelik metafizik, ister kabul edilsin ister kısmen isterse tümüyle reddedilsin, onu konu edinen ve soruşturan filozofların düşünce sistemlerinde bir biçimde yeniden yorumlanmış ve konumlandırılmıştır. Bu nedenle metafizikle ilgili her türlü açıklama ve yorumlama çabası, yine metafizik bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. "Ama şurası da dikkate değerdir ki, metafiziğe karşı takınılan her tavır, bizzat belirli bir metafiziğe bağlı olmuş ve her zaman öteki türden metafiziksel tasarımlara dayatılmıştır. Öyle ki, tüm yadsımalara ve hakkında çıkarılan ölüm ilânlarına rağmen metafizik, küller arasından sıyrılıp yeniden canlanan bir Anka kuşu gibi daima üste çıkmayı bilmiştir" (Heinemann 2001: 138). Bu eksende felsefe tarihi, bizzat metafizikle ilgili problemlere dair farklı cevapların ve bakış açılarının mücadelesinin tarihi olarak da yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle Batı felsefesi başlangıcından itibaren metafizikle

uğraştığı için "Ionialı kosmologlardan günümüze uzanan bir 'metafizik tarihi'nden" söz edilebileceği gibi "Sokrates öncesi düşünürlere, Platon ve Aristoteles'e ilk metafizikçiler denebilir" (İyi 1999: 11). Kısaca, metafizikten yana ya da metafiziğe karşı felsefe yapmanın mümkün olduğu ancak adeta metafizik olmaksızın felsefe yapmanın mümkün olmadığı söylenebilir.

Kaynaklar

Aristote, (1970). *La Métaphysique*, traduite par J. Tricot, Tome I, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, "Giriş" bölümünü çeviren ve aktaran Ahmet Arslan, Aristoteles (2017). Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap.

Aristoteles (2017). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap.

Cevizci, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.

Cevizci, Ahmet (2007). *Felsefe*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Descartes, Rene (1997). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Diemer, Alwin (2001). "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss. 97-135.

Erkızan, H. Nur & Çüçen, A. Kadir (2013). *Felsefe Tarihi I-Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Erkızan, H. Nur (2010). "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne*, Özne 11/12. Kitap, Güz 2009-Bahar 2010, ss. 4-25,

Gözkân, H. Bülent (2014). "Kant'ın Transandantal Mantığı", *Felsefi Düşün*-Kant Özel Sayısı, Sayı: 3, ss. 27-34.

Heinemann, Fritz (2001). "Metafizik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss. 137-162.

Hume, David (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

İyi, Sevgi (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Lloyd, G. E. R. (2014). *Aristoteles*, çev. Aylin Kayapalı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Özcan, Muttalip (2014). "Aristoteles ve Metafizik", Aristotelesçilik, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 78, ss. 165-206.

Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve

hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
Ross, W. David (2014). *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
Sev, Y. Gurur (2014). "Aristotelesçi Geleneğin Metafizik'i Üzerine", Aristotelesçilik, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 78, ss. 207-222.
Yücefer, Hakan (2014). Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?", Aristoteles, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 77, ss. 9-50.

E

Bölüm 2:
Metafizikte Yöntem Problemi

Özgür AKTOK[1]

1. Giriş: Metafizikte Yöntem ile Gerekliliğin Bütünlüğü

"Metafizikte yöntem ne olmalıdır?" sorusu her ne kadar felsefe tarihi boyunca farklı metafizik anlayışlarının arka planda farklı yanıtlar verdiği bir soru olmuşsa da, geleneksel metafiziğin ve onun yönteminin modern düşüncenin ortalarında başlayıp geç döneminde zirve yapan büyük bir krize girmesi ile birlikte bu yöntem sorusu aynı zamanda, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusu ile iç içe geçerek ön plana çıkmış ve farklı bir vurgu kazanmıştır.[2] Platonculuktan ve ondan kaynağını alan rasyonalizmden beslenen geleneksel metafizik bu krizden çıkamayarak miyadını büyük ölçüde doldurmuş ve yerini ya David Hume'un şüpheci ampirisizminde ve Friedrich Nietzsche'nin istenç felsefesinde olduğu gibi metafizik-karşıtı felsefelere, ya da Immanuel Kant'ın metafizikte yaptığı devrim ile birlikte Kantçı öncüllerden beslenen yeni, *eleştirel* bir metafiziğe bırakmıştır. Bu anlamda, metafizik tarihinde Kant'ın en az metafiziği başlatan Platon ve Aristoteles kadar önemli bir filozof olduğunu ve metafizik tarihini, "Kant-öncesi" ve "Kant-sonrası" olmak üzere ikiye ayıran radikal bir kırılma hattını temsil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla, "metafizikte yöntem nedir?" sorusunu ele alırken, aslında bir yandan da, daha sonra "metafiziğe ihtiyaç var mıdır?" sorusunun ortaya çıkmasına neden olacak şekilde tıkanan, tökezleyen ve bir kriz ile karşılaşan bir yöntemin ne olduğu sorusunu sormuş oluyoruz. Bu tarihsel bağlama oturttuğumuzda, Kant'ın metafiziğinin ve Kant'tan sonra "metafizik" başlığı altında karşımıza çıkan düşüncelerin,

---

1 İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

2 Bu nedenle, bu kitaptaki bölümlerden bir diğerini oluşturan "Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?" başlıklı yazı, "Metafizikte Yöntem" başlıklı bu yazının devamı ve tamamlayıcısı olarak yazılmıştır.

"Metafizikte Yöntem" başlığı altında olmaktan çok, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusu başlığı altında tartışılması gerektiği de açıklık kazanır, çünkü Kant ve sonrasında metafiziğe hala inanan filozoflar, aslında kendi yöntemlerini "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusuna içtenlikle "evet" yanıtını verebilmek için; bu ihtiyacın ne olduğunu, niye metafiziğin meşru ve bizim için gerekli olduğunu anlatma kaygısısıyla geliştirmişlerdir. Bu nedenle, "Metafizikte Yöntem" başlıklı bu bölümde, temelini Platon ve Aristoteles'in attığı ve daha sonra modern düşüncede "kıta rasyonalizmi"ni (*continental rationalism*) epistemolojileri olarak benimseyen filozofların[3] sahiplendiği bir gelenek olarak Kant-öncesi metafiziği ve bu metafiziğin yöntemini ele alırken, Kant metafiziğini, bu kitaptaki diğer bölümü oluşturan "Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?" başlıklı yazıya saklamak, diğer bir deyişle, Kant'ın metafizik yöntemini, felsefesini en azından kısmen kendisine bir yanıt olarak oluşturduğu "metafiziğe ihtiyaç olup olmadığı" sorusunun bağlamına oturtarak incelemek, hedeflerimiz açısından daha uygun gözüküyor. Ayrıca Kant'ın felsefesini kısmen "onu dogmatik uykusundan uyandıran" Hume'a bir yanıt ve eleştiri olarak inşa ettiğini anımsayacak olursak, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusuna "hayır" yanıtını vererek metafizik-karşıtı bir tutum almayı benimseyen, ampirisizmin büyük filozofu Hume ile Kant'ı aynı bölümde karşılaştırarak değerlendirmek, Kant'ı tam da ait olduğu hakiki felsefi problem bağlamına oturtmak anlamına gelecektir. Bu tercih, aynı zamanda kitapta yer alan iki farklı bölümün birbirini tamamlamaları ve iç tutarlılıklarının sağlanması açısından daha isabetli olacaktır. Her iki bölümde de ele aldığımız konuları tartışırken, ele aldığımız filozoflara hakkıyla odaklanmak için kendimizi Kant ve öncesindeki metafizik ile sınırlandırarak Kant sonrasında on dokuzuncu, yirminci ve yirmi birinci yüzyılda "metafizik" başlığı altına giren felsefe anlayışlarını, dışarıda bırakmayı tercih ettik.[4]

---

[3] Kıta rasyonalizmi, on yedinci yüzyılın son üçte ikisi ve on sekizinci yüzyılın başlarında, Avrupa'da ortaya çıkmış olan rasyonalizmdir. Descartes, Malebranche, Cavendish, Spinoza, Leibniz, kıta rasyonalizminin önemli temsilcileri arasında yer alır. Birleşik Krallık'ta ortaya çıkan Locke, Hume gibi filozoflarca savunulan "ampirisizm" karşısında, Avrupa kıtasına özgü bir düşünce olduğunu vurgulamak için "kıta rasyonalizmi" şeklinde adlandırılır.

[4] Metafizik, özellikle de analitik felsefe geleneğinin mantıksal pozitivizmin etkisi altında olduğu yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde ve ortalarına doğru oldukça gözden düşmüş olsa da, daha sonra yirminci yüzyılın ortalarından itibaren

2. Hangi Metafizik?

Metafiziksel düşünmenin yönteminin ne olduğu ya da olması gerektiği sorusunu ele almak istediğimizde, bu bizi derhal başka bir soruya sevk eder: "Hangi metafizik?" Bırakalım yanıtını vermeyi bir kenara, yönteme dair soruyu hakkıyla formüle etmek ve sorabilmek, öncelikle "metafizik"ten ne anladığımızı açmayı gerektirir. Eğer bir şeye yönelik sistematik bir araştırma ya da inceleme yürütüyorsak, onun doğası yöntemimizin ne olacağını tamamıyla olmasa bile kısmen belirleyeceğine göre, "yöntem" sorusunu, "metafiziğin ne olduğu" sorusundan bağımsız biçimde ele almak ve tartışmak mümkün değildir. Bu yüzden, bu iki soruyu bir arada sormak ve yanıtlamaya girişmek kaçınılmaz görünüyor.

Bu yazıda, "yöntem" kavramını felsefi olarak sorunsallaştırmayarak, onu yalın biçimde, bir disiplinin kullandığı "yol", "yordam" ya da "bilgi üretme tarzı" gibi geniş ve sağduyusal anlamında kullanacağız. Dolayısıyla, "metafizikte yöntem nedir?" sorusunu, en geniş anlamıyla "metafizikte bilgi üretmenin yolu, yordamı nedir?" sorusuyla eş-anlamlı olmasa bile, eş-gönderimsel (*co-referential*) sorular olarak soruyoruz. "Metafizik" dediğimizde ise, bundan iki farklı şeyi anlayabiliriz: Birinci olarak, tıpkı "ontoloji", "epistemoloji", "etik", "estetik" gibi felsefenin bir dalını kastediyor olabiliriz. Bu şekilde baktığımızda, metafiziğin, felsefesini yaptığımız şeyin konusunu dikkate alarak yaptığımız bir adlandırma olduğunu düşünmek makul gözükür. Örneğin "ontoloji", varlık felsefesi, "epistemoloji" bilgi felsefesi ise, metafiziğin de, bu diğer konu alanlarında olduğu gibi "X'in felsefesidir" şeklinde formüle edilebilir olmasını bekleriz. Ancak felsefe tarihinde "metafizik" başlığı altında toplayabileceğimiz konularda radikal ve paradigmatik bir dönüşüm de gözlemlenir. Antik Yunan felsefesinde ve Ortaçağda uzunca bir süre metafizik "ilk nedenlerin"; "değişmez varlığın"; "varlığın varlık olarak" incelenmesi olarak tanımlanmış olmakla birlikte, modern felsefeye geldiğimizde, özellikle de on yedinci yüzyılla birlikte metafiziğin eskiden kibirle baktığı ve fiziğin alanında bulunan bazı konular, onun alanından dışlanarak metafiziğin alanı içine dâhil edilmiştir. Metafizik, duyusal dünyaya aşkın alanın ilkeleriyle

---

mantıksal pozitivizmin ciddi eleştirilerle karşılaşarak gerilemesi ile Kant öncesindeki dogmatik anlamıyla olmasa bile yine analitik felsefe geleneği içinde ilgi görmeye başlayan bir felsefe dalı olma özelliği kazanmıştır.

ilgilenmeyle kendini sınırlamak yerine, daha "dünyevileşmiş bir metafizik" olarak karşımıza çıkmış, repertuvarının içine örneğin *zihin ile beden ikiliği, özgür irade ve belirlenim* gibi çetrefilli konuları da almıştır. yirminci ve yirmi birinci yüzyılda ise, "metafizikçi" diye tabir edebileceğimiz pek çok filozof, artık ilk nedenlerle ya da değişmez varlıkla ilgilenmek yerine, içinde yaşadığımız gözlemlenebilir dünyanın nihai yapısının ne olduğu sorusu çerçevesinde daha da spesifik problemlerle ile ilgilenmeye yönelmiş ve teknik olarak ağır bir termonolojiye ve sorunlar ağına ilgi göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla, "metafiziğin ne olduğu" sorusunu yanıtlamaya çalıştığımızda, bunu felsefedeki diğer dallarda olduğu gibi onun ilgilendiği konuların, konu başlıklarının ne olduğu üzerinden ele aldığımızda aşılması kolay olmayan bir güçlükle karşılaşırız.

Diğer dallarda da benzer güçlükler ortaya çıkmakla birlikte, metafizikte bu güçlüklerin daha yoğun biçimde ortaya çıkmasının nedeni, metafiziği salt bir felsefe dalı olarak görmeye meyleden bu yaklaşımın yetersiz kalmasıdır. Çünkü "metafizik" dediğimizde, bundan bir felsefe dalından farklı olarak ikinci bir şeyi daha anlayabiliriz: Bu terimi, felsefedeki bu konu dallanmalarının konu alanları içine sınırlandırılamayacak "bir düşünme tarzı" ya da bir "felsefe (yapma) geleneği"nin ifadesi olarak da ele almak mümkündür. Zaten felsefe tarihine damgasını vurmuş pek çok büyük filozof, başta Kant, Nietzsche, Heidegger olmak üzere, metafiziğe yalnızca diğerleri arasındaki bir felsefe dalı olmaktan çok, bir felsefe yapma tarzı olarak yaklaşmış ve bu yaklaşım üzerinden ona köklü eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu şekilde baktığımızda, metafiziği felsefenin bir dalı olarak değil de, felsefenin içindeki tüm dallarda etkisini gösteren, hatta belki de bu "dallanma"nın mantığını belirleyen bir düşünme tarzı olarak ele alma şansını elde etmiş oluruz. Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda, metafiziksel felsefe anlayışları ile metafizik-karşıtı felsefe anlayışları arasında özsel bir ayrım yapma olanağını da kazanırız. Bu yazıda, metafiziği bu her iki anlamda da ele alacağız, çünkü bu iki farklı bakma biçiminden birbirini tamamlayacak şekilde yararlanmak, "metafizikte yöntem" sorununda karşılaştığımız güçlükleri ele alırken bize önümüzü açan bir düşünme tutumu sağlayacaktır.

3. Aristoteles: Duyusal Dünya ile Barışık bir Metafizik

Bilindiği gibi, "metafizik" terimi karşımıza bir eser başlığı olarak en açık haliyle ilk kez Aristoteles'te çıkar; oysaki yine bilindiği gibi, başlığı koyan Aristoteles'in kendisi değil, daha sonradan onun eserlerini tasnif eden Rodoslu Andronikos'tur.[5] Bu yüzden, ilk bakışta Andronikos'un burada yaptığı Aristoteles'in *Fizik* başlığı altında yazmış olduğu metinlerden sonra gelen metinleri "Fizikten sonra gelen" (tà metà tà physikà) anlamına gelecek şekilde "metafizik" başlığı altında bir grup içinde toplamaktan ibaretmiş gibi gözükebilir. Ancak Aristoteles'in *Metafizik* başlığı altında toplanmış olan eserlerinde, bu adlandırmanın basit bir tasnif meselesi olarak görülmemesi gerektiğini bize açık kılan pek çok unsur buluruz. *Metafizik* başlığının ortaya yalnızca bir tasnif ihtiyacı ile rastlantısal biçimde çıkıyor olduğunu söylememizi önleyen şey, Aristoteles'in *Fizik* yapıtından sonra yazdığı metinlerin odaklandığı sorunların belli bir sistematiği ve karakteri olduğu ve bu nedenle de karşımıza kendi içinde tutarlı bir bağlamı olan bir konu ve yöntem alanı sunarak çıktığı gerçeğidir.[6] Diğer bir deyişle, Aristoteles, *Fizik* başlığı altında ya da diğer başlıklar altında topladığı eserlerindeki felsefe ve bilim yapma tarzına indirgenemeyecek, daha farklı bir "düşünme ve felsefe yapma tarzı"nı bu metinlerde sergilemektedir. *Metafizik*'in hemen başında, Aristoteles, bilgeliğin (*sophia*) şeylerin ilk nedenleri (*aitia*) ve ilkeleri (*archai*) ile uğraştığını açıkça ifade eder.[7] Metafizik başlığı altındaki böyle bir bilgelik pratiğini, "ilk felsefe", "varlığın varlık olarak araştırılması", "bilgelik", "teoloji" gibi farklı terimlerle nitelendirir. Bu bağlamda, fizik ile metafizik arasındaki temel fark şudur: *Fizik* başlığı altındaki araştırmalarda, şeylerin duyu organlarımızla deneyimlenebilir olduğu ve dolayısıyla onların bize en tanıdık, en

---

5 Andronikos'un M.Ö. 1. Yüzyılın ortalarında, Aristoteles'in Peripatetik okulunun başında olduğuna dair hem Ammonius, hem de Plutarkhos'ta kayıt bulunmaktadır. Bkz. Ammonius, *Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. Busse (Berlin, 1897), 5:24. Bkz. Plutarch, "Sulla", *Fall Of The Roman Republic-- Six Lives By Plutarch: Marius, Sulla, Crassus, Pompey, Caesar, Cicero*, çev. Rex Warner (Penguin Classics), 1958, 26.

6 Aristoteles'in *Fizik*'ten sonra gelen metinlerine *Metafizik* denmesinin arka planını ve öyküsünü ayrıntılı olarak öğrenmek için bkz. Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain: Éditions Universitaires, 1951).

7 Aristotle, *Metaphysics*, ed., W. D. Ross, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1924) A.1.

yakın gelen özellikleri üzerinden, yani "değişim" içimdeki, duyusal dünyadaki biçimleriyle ilgilenmemiz sonucunda keşfettiğimiz nedenler, ilkeler, böyle bir çalışmanın odak noktasını oluşturur. Fizik disiplininin sınırları içinde, Aristoteles, varlığı en genel anlamıyla, yani "varlığı varlık olarak" değil de, onun belli bir yönü ile, yani duyusal olması (*aisthesis*) bakımından inceler. Oysaki varlığı tam anlamıyla varlık olarak (to on hêi on), yani onu belli bir yönü belli bir açısı bakımından değil de, en genel, en evrensel, en soyut bakımdan; hiçbir yönüne, hiçbir açısına sınırlamadan incelemek, başka bir düşünme biçimini gerektirir. Bu düşünme, aslında fizik yapıldığı zaman gerçekleştirilen düşünme biçimine göre çok daha zorlayıcı ve tam anlamıyla yetkin bir bilgeliği hem talep eden hem de vaat eden bir düşünme biçimidir. Böyle bir düşünme ile varlığa yöneltilen bakış, baktığının varlığını, ona baktığı açının sınırlandırmalarından kurtularak, açılar-üstü, Tanrısal bakışa *yaklaşan* bir bakma biçimi yakalamayı amaçlar. Bu yüzden, Aristoteles'in metafizik başlığı altındaki kitaplar bütününün *Fizik*'ten sonra gelmesi bir tesadüf değildir; fizik yapmak, metafizik yapmadan önce pratik edilmesi gereken, metafiziksel bir düşünme içine girmeden önce filozofun mutlaka yüzleşmesi gereken bir hazırlık aşamasıdır. Filozof bu hazırlık aşamasında, varlığın öncelikle ona en yakın, en tanıdık gelen karakteristiği bakımından, yani duyusal, deneyimlenir, gözlemlenir olması bakımından araştırır. Fizik değil de, matematik yaparken, bu sefer varlığın "ölçülebilir", "sayılabilir" olması; biyoloji yaparken ise varlığın "yaşamsal" olması üzerinden onunla ilgilenir. Bu "parçalı" varlık anlayışlarının hiç birisi, varlığı hiçbir bakış açısına indirgemeden, onu, bizim bakışımıza kendini belli bir konumlanmışlıkta veren belli bir "bakımı" açısından değil de, tüm bakımları, tüm görme açıları bakımından inceleyen, dolayısıyla çok daha iddialı bir düşünme biçimine kendi başına ulaşamaz. Aslında Aristoteles'in aynı anda neden hem bir bilim insanı, hem bir mantıkçı, matematikçi, hem de filozof olduğunun yanıtı da, onun bu farklı bilme ve düşünme biçimleri arasında büyük bir geçişkenlik olduğu ve felsefe yapan kişinin, varlığı tüm yönleriyle bir gün görecek bir göze kavuşması için öncelikle belli bakımlardan inceleyen bilimlerle zihnini eğitmiş, bilim yapma pratiğine sahip olması gerektiğinde yatar. Aristoteles için bu yüzden felsefe yapma olgunluğuna erişmek, bilim yapmaktan geçer ve bilim ve felsefe karşılıklı olarak birbirinden beslenir. Aristoteles de bilim yaparken doğayı gözlemleyerek bir takım soyutlamalarla, doğadaki değişimin ardındaki ilkeleri ve nedenleri

açığa çıkartır.[8] Onun *Fizik*'te yaptığı da, doğadaki olayların nedenselliğini dört farklı neden olarak formüle etmek olmuştur. Aristoteles' göre, bir olayın ya da bir şeyin var olmasının nedenini dört farklı neden türünün bir araya gelmesi ve birlikte o şeyi ortaya çıkarması olarak anlamamız gerekir: Bu dört neden çeşidi, "formel neden, "maddesel neden", ""ereksel neden" ve "etken neden"dir.[9] Ancak doğayla fizik üzerinden bu ilgilenme, filozofun bilgelik yolunda attığı bir hazırlık adımından başka bir şey değildir ve asıl zor olan görev, bilginin bu aşamasıyla yetinmeyip, daha da soyut düzeyde varlıkla ilgilenmek ve deneyimimizi aşan ilk nedenler ve ilkeleri de araştırmaktır. İşte, metafiziğin yaptığı tam da bu olmalıdır. Burada, Aristoteles metafiziğinde "yöntem"in ne olduğuyla ilgili de epey bir ipucu, Aristoteles'in kendisi "metafizik" olarak adlandırmasa bile bu başlık altına giren metinlerinde yaptığı felsefeye odaklandığımızda ortaya çıkmış oluyor: Metafizik, aslında Aristoteles'in bilgeliğe ulaşmanın, yani felsefe yapmanın en temel yöntemi olarak gördüğü "daha yakın, daha somut, daha kolay olandan, daha uzak, daha soyut, daha zor olana doğru gitme" yönteminin ortaya çıkarttığı bir felsefe yapma biçimidir. Aristoteles'in "daha yalın, bize daha yakın olandan, daha zor, daha uzak olana doğru ilerlemek" şeklinde özetleyebileceğimiz bu yöntemsel yaklaşımı, daha *Fizik* kitabının başında vurgulanmıştır. Burada, ilgi çekici olan nokta, Aristoteles'in "tümel" olandan "tikel" olana doğru gitmeyi, "kolay" olandan "zor" olana doğru gitmek olarak öne sürmüş olmasıdır.[10] Ona göre, tümeller, duyu organlarımız yardımıyla, tikellere göre daha kolay kavranır.

Bu "tümellerden tikele doğru ilerleme" yöntemi ile, az önce yapmış olduğumuz, Aristoteles'in doğayı gözlemleyerek, tikellere bakarak tümellerin bundan soyutlandığı "ampirisist" bilgi anlayışına sahip

---

8 Burada "bilim" derken, kuşkusuz modern anlamdaki bir bilimi kastetmiyoruz. Aristoteles'in yaptığı fizik, bugün anladığımız anlamda, gelişmiş bir deney mantığına değil, daha naif bir "doğa gözlemciliği" üzerinde biçimleniyor ve doğa üzerine yaptığı bu gözlemler sıklıkla ampirik olmayan akıl yürütmeler ile iç içe geçiyordu. Dolayısıyla, "fizik" ya da "bilim" dediğimizde, Aristoteles felsefesi bağlamında, bir "doğa felsefesi"ni anlamamız gerekir. Kaldı ki, "fizikçi" ya da "bilim insanı" gibi terimler, Newton için bile kullanılmıyordu; Newton, kendi zamanında yaptığını, Aristotelesçi anlamda olmasa bile hala "doğa felsefesi" olarak adlandırıyordu.

9 Aristotle, *Physics*, çev. R. P. Hardie and R. K. Gaye, J. Barnes Princeton tarafından gözden geçirilmiş (NJ: Princeton University Press, 1984). Dört neden ilkesi için bkz. *Physics* II 3. ve *Metaphysics* V 2.

10 *A.g.e.*, 184a10-184b14.

olduğu saptamamız arasında bir çelişki var gibi gözükebilir. Ancak bu çelişki yalnızca görünüşte vardır, çünkü burada Aristoteles'in doğanın bilgisini elde etme sürecinde, birbirini dışlamayan, tersine, birbirini takip eden iki aşamayı dile getirdiği yönünde bir yorum yaparak, bu çelişkiyi aşmak mümkündür: Tikelleri gözlemleyerek vardığımız soyutlamalardan çıkarsadığımız tümellerin bilgisine ulaşmayı, tümevarımsal bir ilk aşama olarak görürken, daha sonra doğayı daha da ayrıntılı olarak açıklamak istediğimizde artık aşina olduğumuz tümellerden yola çıkarak karşılaştığımız yeni tikelleri sistematik biçimde açıklama safhasını, tümellerden tikellere doğru gittiğimiz, yani tümdengelimsel ikinci bir aşama olarak görebiliriz.[11] Aristoteles için de, tıpkı Platon için olduğu gibi, madde, zihnin nüfuz edemediği ve kavrayışının dışında kalan, karanlık bir unsurdur; dolayısıyla, tümellerin bilgisine ulaşmakla, gözlerimiz öncelikle tikellerdeki formları görür. Aklımız için tümeller, bu yüzden tikellere göre daha tanıdık ve yakındır. Ama tümellerin kendi bilgisini elde etme sürecinde ise, tümeller öncelikli değildir; onları ancak tikellerin kendisini gözlemleyerek kavrayabiliriz.

Aristoteles'te metafizik, bir çeşit "doğa felsefesi" olarak iş gören fiziğin ortaya çıkardığı ve gözlemden soyutlanarak elde edilen ilkelerden farklı olarak, deneyimde bulamayacağımız, ancak deneyimlenebilir olan ve deneyimlenebilir olmayan her şey için geçerlilik taşıyan, zorunlu ilkeleri ortaya koymaktır. Bu ilkeler, yalnızca fiziğin incelediği deneyimlenebilir varlıkları değil, aynı zamanda fiziksel olmayan, matematiksel ya da duyuları aşan şeyleri de bağlayıcı statüsü olan ilkeler olarak iş görecek ilkelerdir. Bu tür ilkeler, bilimi ya da felsefesi yapılan alandan bağımsız biçimde, her türlü düşünme ediminin uymak zorunda olduğu en genel, en soyut, en evrensel ilkeler olmak zorundadır. Örneğin, bu tür ilkelerin en önemlisi olarak "çelişmezlik ilkesi"ni öne sürer Aristoteles. Birinci felsefe olarak metafizik, bilimler arasındaki en geneli olarak diğer tüm bilimlerde ortak aksiyomlar olarak çalışacak ilkelerden birisi olarak "çelişmezlik ilkesi" ile ilgilenmelidir. Bu ilke, Aristoteles tarafından "aynı özelliğin, aynı zamanda bir özneye hem ait olup hem de ait olamamazlığı" olarak formüle edilir.[12] Aristoteles metafiziğinde,

---

11 Bu saptamamızdan bağımsız olarak, Aristoteles'in *Fizik*'te uyguladığı yöntemle ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Richard Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I", *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* içinde, ed. L. Judson (Oxford: Oxford University Press, 1991) ss.1-29.

12 Aristotle, *Metaphysics*, 1005b19.

kuşkusuz altını çizmemiz gereken bir önemli nokta, onun, metafiziği, fiziksel araştırma ile bir devamlılık ilişkisi içinde gördüğü ve duyusal dünya ile barışık bir düşünceye sahip olduğu için, "varlık nedir?" sorusuna verdiği yanıtın, ondan önce gelen Platon'unki gibi idealist değil, realist bir yanıt oluşudur: Platon'a göre varlık, duyusal dünyada bulunmayan, ondan ayrı biçimde varolan "idea" iken, Aristoteles'e göre, tikellerin ideasını, yani onların formunu, onların maddeselliğinden ayıramayız; bu yüzden de, bir şeyin varolduğunu öne sürmek için onun formunun mutlaka maddesel bir içeriğe de sahip olması, "formlu madde" olarak karşımıza çıkması gerekir. Aristoteles için varlık, Platon'da olduğu gibi maddesiz saf form değil, maddesel içeriği ile birleşmiş olan formdur. O, buna "töz" (*hypokeimenon*) der. Dolayısıyla, onun için "varlık nedir?" sorusu, ancak "töz nedir?" sorusu olarak formüle edilir.[13]

4. Platon: Duyusal Dünyaya Düşman bir Metafizik

Bu noktaya kadar, "metafizik" başlığı altında felsefe tarihinde metinleri ile çıkan ilk filozof olan Aristoteles'in metafizik olarak yürüttüğü felsefenin nasıl bir felsefe olduğu ve onun yönteminin ne olduğuna dair bazı saptamalarda bulunduk. Ancak bu başlığın ilk olarak Aristoteles'te ortaya çıkıyor olması, ondan önce metafiziğin olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, Grek felsefesi tarihinde "metafiziksel" bir düşünme biçiminin Aristoteles'e göre daha radikal bir çeşitlemesini Platon'da buluruz. Platon'un tüm felsefesi, çoğunda kendi hocası Sokrates'in başrolde olduğu, içinde felsefi tartışma sahnelerinin canlandırıldığı diyaloglar şeklinde yazılmıştır. Erken döneminde yazdığı Sokratik diyaloglarda, Platon'un henüz daha kendi orijinal görüşlerini sunmadığı, Sokrates'in düşüncelerini sahneye çıkardığı yönünde çoğu akademisyen uzlaşır.[14] Orta dönem diyalogları ise, Platon'un açık biçimde, "formlar teorisi", "ruhun ölümsüzlüğü," "bilginin hatırlama teorisi" gibi kendi özgün metafizik ve epistemolojik düşüncelerini ayrıntılı biçimde sunmaya giriştiği diyaloglardır. Bu diyaloglarda gördüğümüz, Platon'un metafiziğinin

---

13 *A.g.e.*, 1028b4. "Töz" kavramını Aristoteles ağırlıklı olarak kitabın Z bölümünde tartışır.

14 Platon'un, *Apology, Crito, Euthyphro, Charmides, Ion, Lysis, Laches, Hippias Minor, Menexenus, Euthydemus, Protagoras, The Hippias Major, Gorgias, Meno* diyalogları, Sokratik dönem diyalogları arasında sayılır.

Aristoteles'in metafiziğinden, duyusal dünya ve deneyim karşısında ona göre daha reddedici ve küçümseyici bir tavır içinde olması ile ayrıldığıdır. Platon, Aristoteles'ten farklı olarak, içinde yaşadığımız duyusal dünyanın karşısına ondan ayrı bir formlar/idealar dünyası koyarak içinde yaşadığımız dünyayı bir bir yanılsama olarak karakterize eder. Bu düalist dünya anlayışında, hakiki varlık, "idea"dır; yani "form"dur ve idea olarak form, maddesel bir içerik taşımadığından, duyusal dünyadaki maddesel tikeller, bu ideanın kötü birer kopyası, birer gölgesi gibi düşünülür.[15] Aristoteles, kendi hocası Platon'u, formları maddeden bu şekilde ayırdığı ve onlara bağımsız bir varlık atfettiği için sert bir biçimde eleştirerek, kendi metafiziğini bu eleştirinin üzerine inşa eder. Hatta eleştirisinde, Platon'un hocası olan Sokrates'in etik problemleri çözmeye, tümele, evrensel olana ulaşmaya çalışırken, tümeli tikelden ayırmadan bunu yaptığını; ancak Platon'un Sokrates'in tersine, tümeli, yani formu, ideayı, tikel olandan, maddesel olandan ayırıyor olduğunu öne sürerek bundan şikayet eder.[16] Bir önceki bölümün sonunda da vurgulamış olduğumuz gibi, Aristoteles için ise hakiki varlık, maddesel içeriğe zaten sahip olan "töz"dür; bu tözler de dünyadaki tikeller olarak karşımıza çıktığı için, ontolojik olarak Platon'da olduğu gibi düşük bir statüye sahip değildirler; duyusal dünyadaki tikeller de, en azından duyusal olmayan tözler kadar varlık taşırlar. Platon'un kötü birer kopya, ya da gölge statüsü atfettiği tikeller, güvenilir bir bilgi kaynağı olmadıklarından, Platon duyusal dünyanın hakiki bir biliminin yapılamayacağını; bunun bir zaman kaybı olduğunu düşünür. Filozof, duyusal dünyanın değişim içindeki tikellerinden yüz çevirip sadece aklıyla kavrayabileceği tümellere yönelmelidir; bilgi, ancak tümelin bilgisi olabilir, tikellerin değil.

---

[15] Platon, bu düalist dünya görüşünü en ayrıntılı ve sistematik biçimde, *Devlet*'te geliştirmiştir. Bu diyaloğun başlığı her ne kadar "devlet" olsa ve bir yandan adalet kavramını ve ideal bir devletin nasıl olması gerektiği gibi siyaset felsefesi sorunlarını da ele alıyor olsa bile, Platon'un kendi ontolojik, epistemolojik ve metafiziksel görüşlerini en olgun ve sistematik biçimde sunduğu bir başyapıttır. Bunun bir nedeni de kuşkusuz, Platon'un tartıştığı konuları "siyaset felsefesi", "metafizik", "epistemoloji" gibi başlıklar altında ayrıştırmayarak bir bütünlük içinde ele alıyor olmasıdır. Platon, düalist dünya görüşünü özellikle "güneş benzetmesi, "bölünmüş çizgi benzetmesi" ve "mağara benzetmesi" yoluyla, kitabın VI. Ve VII. bölümlerindeki diyaloglarda sunar. Bkz. Plato, *The Republic*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, (1968) 1991).

[16] Aristotle, *Metaphysics,* 1078b12–34

İşte bu noktada, Platon'un metafiziğinin yönteminin, felsefede binlerce yıl hakimiyet kurmuş olan, "rasyonalizm" olarak adlandırılan bir bilgi elde etme yöntemi olduğu da açığa çıkmaktadır: Duyulardan gelen verilere güvenilmemesi ve bilginin kaynağının deneyim olamayacağı yönündeki bu yaklaşım, Platon'un düalist dünyacı metafiziği ile bir madalyonun iki yüzü gibi birbirine bağlıdır. Platon, rasyonalist yaklaşımını, bilginin deneyim yolu ile elde edildiği yönündeki ampirisist yaklaşımın tersine, insanın ruhunda doğuştan zaten var olduğunu ve insanın bunu unutmuş olduğunu; yeni bir bilgi öğrendiğini sandığında, aslında doğuştan onun ruhunda olan bilgileri anımsadığı yönündeki "anımsama teorisi" ile temellendirir. Dolayısıyla, Platon metafiziğinin yönteminin "rasyonalizm" olduğunu ve bu yöntemin de daha ayrıntılı açılımını, "anımsama teorisi"nde bulduğunu söyleyebiliriz.[17] Platoncu metafiziğin yöntemi olarak adlandırmış olduğumuz rasyonalizm bir epistemolojik yaklaşım olarak, daha sonra modern filozoflarca "kıta rasyonalizmi" başlığı altında toplanan filozoflarca savunulurken, Platon'un ontolojisinin yerini modern felsefede çok farklı ontolojiler almış olsa da, Kıta rasyonalistleri ontolojik olarak olmasa bile, epistemolojik olarak son kertede Platoncu geleneği sürdürmüşlerdir. Örneğin bu gelenek içinde yerini alan Spinoza, Platon gibi bir düalist dünya görüşüne sahip olmadığı ve bir panteist olduğu halde, Platon'da köklerini bulan rasyonalizm geleneğini bir yöntem olarak yine de sürdürmüştür.

Daha önceki saptamamızın altını çizecek olursak, Platon'unkine karşı, Aristoteles'in metafiziği bu katı biçimde birbirinden ayrılan iki dünya görüşü karşısında, gözlemle ve deneyimle daha barışık ve ona daha fazla söz hakkı tanıyan, dolayısıyla bilim ve gözlem ile daha iç içe geçmiş bir metafizik olarak karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle, Aristoteles'te duyusal dünya üzerine yürütülen bilimsel araştırmalar ile duyusal dünyaya aşkın ilkelerin araştırıldığı felsefe arasında bir dayanışma, süreklilik gözlemlerken, Platon'da bu tür bir geçişkenliğin pek olmadığı, tersine, hakiki bilginin, deneyim dünyasından bir arınma ve uzaklaşma fikrine dayandırıldığını görürüz. Platon ile Aristoteles arasındaki bu yaklaşım farkı, onların ontolojik anlayışlarını

---

[17] Platon'un rasyonalist epistemolojisi ve bununla bağlantılı olarak "anımsama teori"sini ayrıntılı olarak sunduğu iki diyalog, *Meno* ve *Phaedo*'dur. Bkz. Plato, *Plato: Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo* John Ed. M. Cooper, çev. G.M.A. Grube , 2. Basım (Indianapolis: Hackett, 2002).

olduğu kadar epistemolojik anlayışlarını da biçimlendirir ve böylece karşımıza iki farklı metafizik anlayışı çıkartır. Bundan dolayı, metafiziksel bilgiyi elde ederken kullandıkları yöntem de kaçınılmaz olarak farklıdır. Aristoteles'in Platon'la ortak olduğu nokta, metafiziksel bilginin, duyusal dünyanın kendisini aşan, duyularla kavranamayacak kadar soyut, evrensel, tümellere ait bir bilgi olduğudur, ama birbirlerinden ayrıldıkları nokta, yöntemde daha da belirgin biçimde ortaya çıkar: Aristoteles için içinde yaşadığımız duyusal dünya, hakikidir ve onun bilgisi, metafizik bilgiye ulaşmamızdaki vazgeçilmez bir aşama iken, Platon için duyusal dünya sahte olduğundan, metafiziksel bilgiye ulaşmamızda kendisinden uzak durmamız, kurtulmamız gereken bir ayak bağından başka bir şey değildir.

Nietzsche Ortaçağdaki teolojiyle iç içe geçen Tek-tanrıcı felsefe anlayışının Platon felsefesinden evrilmiş, kişileşmiş bir Tanrı figürünün merkeze konduğu bir çeşit Platonculuk olduğunu söylerken, aslında felsefe tarihine damgasını buran metafiziğin Aristoteles'inkinden çok Platon'unki olmuş olduğu ve tek-tanrılı dinlerin arkasında yatan figürün Aristoteles'ten çok Platon olduğunu saptar.[18] Alfred North Whitehead ise, "tüm bir Avrupa felsefe geleneğinin, en su götürmez genel özelliğini, onun Platon'a verilmiş bir seri dipnotundan ibaret olduğunu"[19] söylediğinde, Platon'un tüm felsefe tarihindeki hakimiyetinin altını çizer. *Metafizik* başlığına sahip olan ilk eser Aristoteles'e ait olsa da, felsefe tarihinde hâkimiyetini kuran metafizik anlayışın Aristoteles'inki olmaktan çok Platon'unki olduğuna dair elimizdeki güçlü gerekçeler vardır. Bu saptamamıza, Aristoteles'in de Ortaçağ düşüncesinde hatırı sayılır bir etkisi olduğu, örneğin Aquinas'ın felsefesinin önemli Aristotelesçi olduğu öne sürülebilir. Aquinas'ın Ortaçağ düşüncesinde karşımıza çıkan önemli bir figür olması, Ortaçağ metafiziğinde hakim olan ruhu yansıttığı anlamına gelmez; bu dönemdeki filozof-teologların bütününe baktığımızda, hakim olan hava Platoncudur ve ayrıca Aquinas da kendi felsefesi içinde Aristotelesçi unsurlara diğerlerine göre çok daha yer vermiş olsa da, son kertede Platon'da bulduğumuz düalist dünya

---

18 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının girişinde, sıklıkla alıntılanan meşhur saptamasını yapar ve Hıristiyanlığın, kitlelere uygun bir Platonizm olduğunu söyler. Bkz. *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966).

19 Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), s. 39.

görüşünü, bu dünyada bedenimizle varolduğumuz, ancak ruhumunuzun ölümsüz, mükemmel varlığımız olarak bedenimizden bağımsız olarak varlık taşıdığı ve öte dünyada varolmaya devam edeceğimiz görüşünü sahiplenir. Aquinas'ın felsefesinde Aristotelesçi unsurların o dönemin genel havasıyla kıyasladığımızda daha belirgin biçimde ortaya çıkıyor olması, onun felsefesini bir Aristotelesçiliğe indirgeyebileceğimiz anlamına gelmez; yaptığı şey, daha çok Platoncu bir teolojik dünya görüşünü Aristotelesçi unsurlarla içeriklendirmek olarak anlaşılabilir.

5. Modern Metafiziğin Yöntemi olarak Rasyonalizm: Kıta Rasyonalizmi

Aristoteles ve Platon'dan bahsettikten sonra, geldiğimiz noktada, Ortaçağ metafiziğine girmeyerek, Ortaçağ metafiziğinin Platonculuğun bir devamı olduğunu ve Platon'daki "iyi ideası"nın yerini, daha kişiselleşmiş ve insanlaşmış bir figür olan Tanrının almış olduğunu belirtmekle yetinerek modern düşünceye geçeceğiz. Daha önceki paragraflarda, metafiziğin doğal olarak felsefede akıldan üretilen bilginin deneyimden üretilen bilgiye göre daha üstün olduğu ve asıl bilgiyi aldatıcı görünüşler dünyası yerine aklın kendisinde aramak gerektiği görüşünün, rasyonalizm olarak karşımıza çıktığını ve rasyonalizm ile Platon felsefesinde kaynağını bulan metafiziğin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu vurguladık. Rasyonalizm, İlkçağ ve Ortaçağdan sonra, modern felsefenin içine Platoncu ontolojinin unsurları ayıklanarak "kıta rasyonalizmi" olarak taşınır. Burada, kıta rasyonalizmi, metafiziğin modern çeşitlemesinin adıdır. Modern metafizikçinin felsefe yaparken benimsediği yöntem, kavramlardan diğer kavramlara doğru ilerlemeyi tercih eden, bunu yaparken duyusal dünyanın onu denetlemesine sıcak bakmayan bir düşünür tipine denk düşer. Dolayısıyla, geleneksel anlamda metafizikçinin yöntemi, bir düşünceyi üretme biçimi bir yandan daha çok tümdengelim (deduction) gibi gözükür; ama bu tümdengelimsel düşünme içine, aynı zamanda deneyimsel olmayan, görü (Anschauung/intuition) ile kavranan aksiyomatik[20] olma iddiasındaki önermeler de katar. Bu da, bölümün son kısmında örneklerini göreceğimiz gibi, kıta rasyonalistlerinin ürettiği metafizikteki en

---

[20] Kendi kendisini kanıtlayan, kanıtı kendi dışında olmayacak kadar sezgisel, açık seçik olan önerme.

büyük problemin, daha sonra Kant tarafından da işaret edildiği gibi, bir yandan kavramların kendi iç dinamiğinden hareket ettiği ölçüde analitik gibi gözüken önermeler öne sürerken, diğer yandan ise deneyim ile test edilebilir olmayan görüsel aksiyomlar ile bu düşünme hareketini harmanlamasıdır. Böylesine deneyime başvurmayarak, bir çeşit "görü"den (*intuition/Anschauung*)[21] yola çıkmak, deneyime bilgide merkezi bir rol veren filozofların tamamınının gözünde, spekülatif ve içi boş bir çabadır.

Felsefeyi "metafizik" olarak yapmak isteyen kişinin, elindeki öncüllerden bir takım sonuçlara doğru hareket ederken mantık yasalarını kullanması; bu "düşünme hareketi"nin deneyime başvurmaya ihtiyaç duymayacak şekilde, dış dünyadan, deneyimden bağımsız olması, düşüncenin kendi iç dinamikleri ile deviniyor olması, rasyonalist bir yöntemin en temel karakteristiklerinden birisi olarak görülebilir. Bununla birlikte, metafizikçi için asıl en büyük güçlüğü doğuran şey, elindeki öncüllerden sonuçlara[22] ulaşmaktan çok, aslında düşünmeye başlamak için kendine seçmesi gereken, düşüncesinin en temeline koyacağı birincil öncülleri saptama noktasında ortaya çıkar. Rasyonalizm, bu anlamda kendisine sağlam bir temel bulmaya çalıştığı ölçüde, temelci (*foundationalist*) bir epistemoloji anlayışıdır. Metafizikçi, sadece öncüllerden sonuçlara doğru bir düşünce hareketi yaptığı zaman değil; aynı zamanda o hareketi yapabilmesi için kendisine seçtiği "temel" ya da "zemin" işi gören en temel öncüllerini de deneyimi güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmediğinden, duyusal, deneyimsel dünyada temellendiremeyeceğine inanır. Aksi halde, metafiziksel bilgiyi üretmek için kullandığı, deneyime kapılarını kapayan yöntem kendi içinde tutarsız olurdu. Bazı metafiziksel önermeler, onlara göre daha temel olan öncüllerden

---

[21] Burada "sezgi" yerine "görü" kavramını tercih etmemizin nedeni, rasyonalistlerin aksiyomların doğruluğunu "doğrudan bilmemizi", onları "doğrudan doğruya akıl ile görmek" olarak anlıyor olmalarıdır. Ancak buradaki görme, beş duyumuzdan birisi olan görme yetisi ile duyusal anlamda bir görme değil, aklın görmesi, yani "akli bir görü"dür. Almancada bu, "*Intellektuelle Anschauung*" kelimesi ile karşılanır. "*Anschauen*" bakarken, baktığına eş zamanlı olarak değme, onunla temas etme gibi bir anlam taşır. Akıl, bu anlamda, açık seçik olan doğruları akıl yürütmenin dolayımına sokmadan, doğrudan doğruya görmek gibi bir yetiye, yani "görü" yetisine sahiptir. Kant da *Anschauung* kelimesini yine burada kullandığımız "görü" anlamında kullanır.

[22] Bu sonuçlar, daha başka ve ileri düzeydeki sonuçlara ulaşmak için daha sonra yine öncül olarak da kullanılır.

türetilen sonuçlar iken, sonuçlardan geriye doğru öncüllere doğru geri geldiğimizde, bu sonsuza kadar böyle geriye doğru gidemeyeceğinden, her metafizikçinin mutlaka kendi sistemini üzerine inşa ettiği ve artık daha fazla geriye götürülemeyecek, başka önermelerle doğruluğu kanıtlanamayacak yalınlıktaki temel önermeler olmak zorundadır. Bu temel önermeler, kendi kendilerini kanıtlarken, temel olmayan diğer önermeler ise, bu temel önermelerle kanıtlanırlar. İşte bu temel aksiyomatik önermelerin ne olduğunu bulma konusu söz konusu olduğunda, akli görü devreye girer ve salt akıl ile kavranabilecek temel aksiyomatik önermeler, kurulacak olan metafizik sistemin temeline yerleştirilir. Bu önermeler, metafizik yapan filozof için *aksiyomatik* olmak zorundadır; yani kanıtı kendisinde, kendi kendisini kanıtlayacak kadar açık seçik, itiraza kapıları tamamen kapalı olacak ölçüde temel olmak durumundadırlar.[23] Metafizikçi, kendi tümdengelimsel düşünce hareketini, kendi felsefesinin argümanlarını işte bu apaçık (*self-evident*) aksiyomları kendisine temel ve başlangıç noktası alarak kendi kapalı sisteminin tümünü buradan türetmeye koyulur. Bu yüzden, metafizik geleneksel olarak felsefede tıpkı matematik ya da geometri gibi "a priori" bir "bilim"[24] olarak görülmek istenmiştir. Bir metafizikçi için en ideal olan, metafiziğin de tıpkı matematik, geometri, mantık gibi kusursuz ve gediksiz biçimde işleyen, deneyime başvurmayı gerektirmeyen bir "a priori" disiplin olarak kurmaktır.

6. Modern-Rasyonalist Akıl Yürütme Biçimi: Descartes, Spinoza, Leibniz

Buraya kadar anlattıklarımızı, şimdi de üç farklı modern metafizikçiden üç farklı argüman örneği vererek daha da somut hale getirebileceğimiz bir noktaya geldik. Modern metafiziğin Kartezyen zihin-madde düalizminin kurucusu olan Descartes, yaşantımızın tıpkı bir rüya gibi bizi aldatabiliyor olma ihtimalini salt akıl yürütme yöntemi ile mantıksal olarak sonuna kadar götürerek duyusal

---

[23] Örneğin çelişmezlik ilkesi, böyle aksiyomatik bir özelliğe sahiptir ve bu aksiyomu başka hiçbir şeyle kanıtlayamayız ve onun doğruluğunu, apaçıklığını, ancak *görü* ile bilebiliriz.

[24] Günümüzde artık "bilim" dediğimizde "a priori" disiplinleri bu başlığın altına almıyoruz; matematik, matematiktir; mantık mantıktır, bilim ise, a posteriori yöntem ile, yani deneyime başvurarak içinde yaşadığımız duyusal dünyanın bilgisini bize sağlayan bir disiplindir.

dünyanın bize asla kesin bir temel sağlayamayacağı yönündeki "şüpheci" görüşünü öne sürer. Felsefesine kesinliğinden şüphe etmeyecek kadar emin olduğu bir temel başlangıç noktası bulmak ister. Şüphelenme yöntemini, sadece duyular için değil, Tanrının bile bizi aldatabiliyor ve zihnimizde doğuştan beri bulunan matematiksel, mantıksal doğrularla ilgili dahi yanıltılıyor olabileceğimiz ihtimalini de içine alacak kadar ileriye götürür. Burada kurduğu argümanı şu şekilde özetleyebiliriz: Descartes varlığı ile ilgili eğer yanılıyorsa, o zaman yok demektir. Oysaki var olmayan birisi, yanılamaz. Dolayısıyla, Descartes, yanılıyor olma ihtimalinin, mantıksal olarak kendiyle çelişik olduğu için, zaten bir ihtimal olmadığını, bunun olanaksız olduğunu öne sürer. Mantıksal bir olanaksızlığın tersi ise, zorunlu olarak doğrudur: Yani, Descartes'ın yanılıyor olması imkansızsa, kendi varlığı ile ilgili yanılmıyor olduğu, kesin ve şüphe götürmez bir bilgidir. Zaten, yanılmıyor olması zorunluluk ise, var olduğu da buradan bir zorunluluk olarak çıkar. Bu, Descartes'ın, "düşünüyorum öyleyse varım" şeklinde özetlediği argümanın ta kendisidir; düşünüp de var olmamak mantıksal çelişkiye götürdüğünden, deneyim ile değil, doğrudan mantığın kendisi ile sınanan ve ulaşılan bir sonuç olduğu için, bu önerme, Descartes'ın kendi metafiziğini üzerine inşa edeceği en temel bilgiyi oluşturur.[25]

Yine bir başka kıta rasyonalisti olan Spinoza, Etik yapıtında, Öklid geometrisinin yöntemini felsefeye uyarlamaya girişmiştir ve metin tamamıyla, bir geometri kanıtı veriliyormuşcasına, az miktardaki tanım ve aksiyomlardan tümdengelimsel olarak türetilen çok sayıda çıkarımlar üzerine inşa edilmiştir. Bunu Spinoza'dan bir kanıt örneğini inceleyerek, açık olarak görebiliriz. Spinoza kitabına önce sekiz tane tanım yaparak başlar. Daha sonra da yedi tane aksiyom öne sürer. Bunları sunduktan sonra, felsefesinin ilk önermesini ortaya koyar. Bu önermesinin, daha önce ortaya koyduğu bu tanım ve aksiyomlardan bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını göstererek, önermesini

---

[25] Descartes'ın meşhur "Düşünüyorum, öyleyse varım" (*Je pense, donc je suis*) cümlesi, ilk olarak *Yöntem Üzerine Konuşma* kitabının 4. Bölümünde geçer. Bkz. Rene Descartes, *Discourse on Method*, çev. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1998). Daha sonra, *Meditasyonlar* kitabının ikinci bölümünde ve bu ilk iki kitabın bir anlamda bir sentezi olan, *Felsefenin İlkeleri* başlıklı kitabının 1. Bölüm 7. maddesinde karşımıza çıkar. Bkz. Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Bkz. Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller ve R.P. Miller (Dordrecht: Reidel, 1983).

kanıtlamış olur. Aşağıdaki örnekte, yalnızca bu önermeyi kanıtlamak için kullanılan iki tanımı önermenin kanıtı ile birlikte vereceğiz. Burada, Spinoza'nın öne sürdüğü düşünme hareketi, tanım 3 ve tanım 5'ten yola çıktığımızda, önerme 1'in zorunlu olarak doğru olduğu şeklindedir:

Tanım 3: Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum.

Tanım 5: Cevherin duygulanışlarına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde varolan (in alio) ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye tavır diyorum.

Önerme 1: Cevher tabiatça, kendi duygulanışlarından önce gelir.

Kanıtlama: Cevherin kendi başına var olan şey olduğu ve kendi kendisiyle tasarlandığı söylendi (tanım 3). Cevherin tavır ya da duygulanışlarının kendi başlarına değil, başkasında (in alio), yani cevherde bulundukları da söylendi (tanım 5). Buradan şu sonuç çıkar ki, cevher tabiat bakımından ancak kendisiyle duran (kaim olan) duygulanışlarından önce gelir.[26]

Bu kanıtı yorumladığımızda, şunu görürüz: Spinoza, bir yandan cevheri (töz), kendi başına varolan bir şey olarak tanımlarken, diğer yandan, cevherin duygulanışlarını, kendi başına var olamayan ve kendisinden başka bir yerde kendi varlığını taşıyan bir şey olarak tanımladığından; duygulanışlar varlıklarını cevhere borçlu iken, cevher varlığını duygulanışlara borçlu olmadığından, duygulanışlar, cevher karşısında ikincildir; cevher ise duygulanışlarından önce gelir; diğer bir deyişle, cevher, duygulanışların varlık nedenidir. Bu yüzden de, bu önerme, bu iki tanımdan zorunlu bir sonuç olarak çıkar. Kanıtlamada ise, düşünme hareketindeki bu "öncüllerden sonuca doğru ilerleme" ters yüz edilerek, önce sonuç öne sürülür, sonra da öncüller (iki tanım) sunularak, bu ilk başta öne sürülen sonucun zorunlu olarak bu öncüllerden çıktığı gösterilir. Burada, sonuç (1. Önerme) ilk olarak sunulur, öncüller ise bu sonuca zorunlu olarak götüren kanıtlama (3. Tanım ve 5. Tanım) olarak daha sonra verilir. Spinoza zaman zaman tanımları, zaman zaman aksiyomları ve bunların çeşitli kombinasyonlarını kullanarak bu şekilde tüm kitabını kanıtını sunduğu bir önermeler dizisi olarak inşa eder.

Son olarak, bu kez de yine kıta rasyonalizmi geleneğinin ulaştığı

---

26 Bkz. Spinoza, Bauch. *Etika*, 3. Basım, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Ülken Yayınları, 1984), ss. 29-30.

doruk noktasını temsil eden Leibniz'ten bir akıl yürütme örneği ele alacağız. Leibnizcilik genel olarak Platon'dan başlamış olan rasyonalist geleneğin son bir kez taçlandığı ve daha sonra bir yandan Hume'un tutarlı ampirisizmi, diğer yandan Kant'ın eleştirel felsefesi karşısında ciddi darbeler alarak hızla gerilemeye başladığı son durak noktası olarak görülebilir. *Monadoloji* eserinde "Gerçekten Varolan Ruhtur" başlığı altında sunduğu rasyonalist kanıtlamanın yalnızca ilk beş yargısına göz atmak, Leibniz'in geleneksel metafiziğin son güçlü temsilcisi olarak felsefi bilgi üretme yöntemiyle ilgili bize somut bir fikir sağlar:

1. Burada sözünü edeceğimiz monad yalnızca, bileşiklere dahil olan basit, yani parçaları olmayan tözdür.
2. Bileşikler olduğuna göre, basit tözlerin de var olmaları gerekir; zira bileşik olan, basit tözlerin bir toplamı ya da kümesidir.
3. O halde, parçaların olmadığı yerde, ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilirlik mümkün olur. Ve bu monadlar, doğanın hakiki atomları ve bir sözcükle, her şeyin öğeleridir.
4. Onların dağılıp gitmelerinden asla korkmamak gerekir; ve basit bir tözün doğal olarak yok olup gidebilmesinin aklın alabileceği bir yolu yoktur.
5. Bir basit tözün doğal olarak vücut bulmasının da, o birleşim yoluyla meydana getirilemeyeceği için, aynı nedenden bir yolu bulunmamaktadır.[27]

Leibniz'in bu ilk beş cümlesini incelediğimizde, birincisinin, bir tanım olduğunu görürüz; burada, monad bir töz türü olarak tanımlanır. Bu töz, basit tözdür ve parçalara sahip değildir. Leibniz burada iki farklı töz çeşidinden bahsetmektedir; basit tözler (monadlar) ve bu basit tözlerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan bileşik tözler. İkinci cümlesinde, parçaları olan tözlerin, yani bileşik tözlerin zaten var olduğunu ve onların var olmasının, basit tözlerin varlığını mantıksal olarak zorunlu kıldığını söylemektedir. Burada, "bileşik tözler" ile kastettiği, içinde bulunduğumuz dünyada karşımıza belli özellikler ile çıkan her türlü maddesel cisimdir. Eğer bunlar var ise, demek ki bunların yapıtaşı olan en basit tözler olan

---

[27] Leibniz'in bu satırları, Ahmet Cevizci'nin çevirisidir. Bkz. Cevizci, Ahmet (der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş - Derleme ve Tercüme* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001). Cevizci'nin tercüme yaptığı orijinal metin için bkz. Leibniz, "Monadology", *Classics of Western Philosophy* içinde, ed. S. Cahn (Indianapolis: Hackett, 1977), s. 468-72.

monadların da var olması gerekir. Üçüncü cümlesinde, Leibniz, bir çıkarımda bulunur: Parçaların olmadığı yerde, yer kaplama, şekil, bölünebilirlik gibi fiziksel kategoriler de geçerli değildir. İşte, parçaların olmadığı yer derken, burada Leibniz monadları kastetmektedir. Bunlar, monaddır; monadlar bu anlamda yer kaplama, şekil, bölünebilirlik gibi fiziksel dünya kategorilerini uygulayabileceğimiz tözler değildir; dolayısıyla, bu karakteristiklere sahip olan bileşik tözlerden bu şekilde ayrılırlar. Leibniz, buradan mantık yürütmeye devam ederek 4 ve 5 numaralı cümlelerinde bu sefer bu fiziksel özelliklerden yoksun olan monadların, bileşik (yani fiziksel) tözlerde olduğu gibi var iken yok olamayacağını ya da yok iken varlığa gelemeyeceğini; dolayısıyla, öncesiz ve sonrasız olduğunu ileri sürer.

Leibniz'in buradaki metafizik yapma biçiminde dikkatimizi çeken şey, Spinoza'da bulduğumuza benzer, tanımlarla, aksiyomlarla ve salt mantıksal çıkarımlarla ilerleyen bir tümdengelimsel yöntemdir. O, Spinoza kadar gediksiz ve kusursuz bir geometrik kanıtlama çabasına girişmemiş olmakla birlikte, düşünce üretme biçiminin tümdengelimsel olduğu, verdiği yargılar arasındaki geçişlerin deneyime başvurmayan ve kavramlardan kavramlara ilerleyen bir tarz içerdiği açıklıkla gözlemlenir. Örneğin Leibniz'in bu argümanda varsaydığı, ama argümanın içine açıkça koymadığı "bölünebilir, yer kaplayan, şekle sahip olan olmayan bir şey, yoktan varlığa gelemez ve varken yok olamaz" şeklinde ifade edebileceğimiz örtük öncül, tipik bir metafizikçi öncülüdür. Bu örtük öncülde, Leibniz'in yaptığı varsayım, "bölünebilirlik, yer kaplama, şekle sahip olma" gibi özelliklerin, "bir şeyin varlığa gelmesi" ya da "yok olması" kavramlarından tümdengelimsel olarak çıkarsanan unsurlar olduğu yönündedir. Burada Leibniz'in kısmen açık, kısmen örtük olarak sunduğu argüman şu şekilde özetlenebilir:

i) Varlığa gelebilen ve varlıktan çıkabilen her şey, bölünebilir, yer kaplayan, şekle sahip olan bir şey olmak zorundadır.
ii) Bölünebilir, yer kaplayan, şekle sahip olan her şey, parçalara sahiptir.
iii) O halde varlığa gelebilen ve varlıktan çıkabilen her şey, parçalara sahiptir.
iv) Monadlar (basit tözler), parçalara sahip değildir.
v) O halde, monadlar, varlığa gelebilen ve varlıktan çıkabilen şeyler değildir.

Bu argümanda, Leibniz'in tümdengelimsel bir yöntemle, daha genel ve tümel olandan daha özel ve tikel olanlara doğru ilerlediğini görürüz. (i)'den ve (ii)'den, (iii) mantıksal olarak zorunlu olarak çıkar. (iv)'te ise, monadın tanımı verilir ve bu tanım, (iii)'teki "varlığa gelip varlıktan çıkanlar" tanımı ile çelişmektedir; monadlar, "varlığa gelebilen ve varlıktan çıkabilen olma" tanımını sağlamamakta, bu tanımı sağlayanlar kümesine girmemektedir. Böylece, Leibniz, monadların, doğadaki bileşik tözleri oluşturan fiziksel cisimlerden farklı olarak, kendi kendilerine yokken var olup varken yok olabilecek şeyler olmadığını da göstermiş olduğu sonucuna varır.

5. Sonuç

Leibniz ile birlikte, Antik Yunan döneminden ve Ortaçağdan beri süregelen eski metafizik ve onunla kol kola giden rasyonalizm, deneyimi küçümsemek gibi bir lükse sahip olmuştur. Ancak modern düşünce, Descartes'ın zihin-madde düalizmi ile birlikte birbirinden tamamen farklı ve hiçbir özelliği ortak olmayan iki töz ortaya koyduğunda, bu ikisinin nasıl birbiriyle ilişkileneceğini, öznenin, kendi öznelliğinden dışarı çıkıp karşısındaki nesnelliğe nasıl ulaşacağı; onu nasıl bileceği gibi çetrefilli bir problemi de tetiklemiş oldu. Kartezyen düalizmi, metafiziğin bir süre sonra tıkanacağını ve bu yeni insan ve doğa ilişkisinde, özne-nesne; zihin-madde ikiliğinin getirdiği yeni, "modern" sorunları çözmekte yetersiz kalacağını da muştulamıştır. Leibniz felsefesi, bu eski metafizik geleneğinin son büyük düşüncesi[28] olarak sahneye çıktıktan sonra Kıta rasyonalizmi geleneğinin olanaklarını artık tükettiği ve felsefenin "yeni" bir şeye ihtiyacı olduğu Hume'un amansız ampirisizmi ve Kant'ın eleştirel felsefesi ile daha da açık hale geldi. İhtiyaç duyulan bu yeni şeyin ne olduğunu, "Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?" başlıklı bölümde ele alacağız.

Kaynaklar

Ammonius. *Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius* Ed. A.

[28] Kant ile Leibniz arasında yer alan Christian Wolff'un da önemli bir filozof olduğunu, ancak Wolff'un da yine bir çeşit Leibnizci olarak felsefe tarihinde yerini aldığını burada saptamak gerekir. Bununla birlikte Wolff'un, Leibniz felsefesine özgün katkıları olmakla birlikte, onun gölgesi altında kalmış olduğu da bir gerçektir.

Busse. Berlin, 1897.
Aristotle. *Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1924.
Aristotle, *Physics*. Çev. R. P. Hardie and R. K. Gaye. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
Bolton, Richard. "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I", L. Judson. *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
Cevizci, Ahmet (der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş - Derleme ve Tercüme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
Descartes, Rene. *Discourse on Method*. Çev. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1998.
Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Descartes, Rene. *Principles of Philosophy*. Çev. V. R. Miller ve R.P. Miller. Dordrecht: Reidel, 1983.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Monadology", *Classics of Western Philosophy*. Ed. S. Cahn, Indianapolis: Hackett, 1977, s. 468-72.
Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.
Plato. The Republic. Çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, (1968) 1991.
Plato. *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. Ed. John M. Cooper. Çev. G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett, 2002.
Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.* Louvain: Éditions Universitaires, 1951.
Plutarch, "Sulla", *Fall Of The Roman Republic-- Six Lives By Plutarch: Marius, Sulla, Crassus, Pompey, Caesar, Cicero*, çev. Rex Warner, Penguin Classics, 1958.
Spinoza, Bauch. *Etika*, 3. Baskı. Çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Ülken Yayınları, 1984.
Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.

E

Bölüm 3:
Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?

Özgür AKTOK[1]

1. Giriş: İhtiyaç Sorusunun Formülasyonu

Bir disiplin, kendi dallarından birine ihtiyacı olup olmadığını eğer kendi içinde soruyorsa, o disipline yabancı, ama aklı başında ortalama bir insanın bu işte bir tuhaflık bulması kuvvetli bir ihtimaldir. Bir fizikçi, fizik yapmak için termodinamiğe ihtiyacı olup olmadığını diğer fizikçilerle tartışmaya kalksa, bu yaptığı şeye fizik denmeyeceği gibi, belki de diğer fizikçilerin ona tımarhaneye kapatılması gereken bir deli gözüyle bakmalarına neden olabilir. Ama bir felsefeci felsefenin metafiziğe ihtiyacı olup olmadığını tartıştığında, felsefe yapmış oluyorsa, burada gerçekten anlaşılması gereken tuhaf bir vaka söz konusu demektir. Neden felsefede böyle bir şeyle karşılaşıyoruz? Ve neden felsefenin diğer dallarında pek rastlamadığımız böyle bir durumla "metafizik" söz konusu olduğunda özellikle yüzleşiyoruz? Bu soruların yanıtını ele almadan önce, yazı başlığında geçen "ihtiyaç" kavramını ve bu ihtiyaç sorusu ile neyi kastettiğimizi bir miktar açmamız gerekiyor.

Başlık için seçtiğimiz "ihtiyaç" kavramı, biraz riskli ve yanlış anlaşılmaya müsait bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. İhtiyaç, biyolojide ve psikolojide, eksikliği durumunda bir canlının organizmasının sağlıklı olarak hayata devam etmesinin sekteye uğradığı, yani canlının sağlığı açısından bir "zarar"ın ortaya çıktığı şey, durum, ya da koşul manasında yaygınlıkla kullanılır.[2] "İhtiyaç"

---

[1] İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

[2] İhtiyaçların farklı öncelik sıralarına göre bir hiyerarşi oluşturduğu fikrini öne sürerek psikolojide en kapsamlı ve sistematik ihtiyaç teorisini ilk olarak geliştirmiş olan Abraham Maslow'dur. Bkz. A.H. Maslow, "A theory of human motivation", *Psychological Review*. 50 (4), 1943: 370–96.

kavramını bu yazıda "psikolojik" anlamda değil, "felsefi ihtiyaç" anlamına gelecek şekilde sınırlandırarak, "eksik olduğunda, felsefenin amaçlarına ulaşmasını sekteye uğratan, bu sürece zarar veren şey, durum, ya da koşul" anlamında kullanacağız. "Felsefecilerin ihtiyacı" dediğimizde de, kastettiğimiz "felsefi ihtiyaç" olacak. Felsefi ihtiyaç bu bağlamda felsefe yapan kişinin belli felsefi bir problemi çözmek için ihtiyaç duyduğu şey anlamına gelmektedir. "Felsefenin amaçları" ile ise kastettiğimiz, "bu disiplinde karşımıza çıkan teorik problemleri teşhis etmek ve bunlara çözüm getirmek" şeklinde özetlenebilir. Örneğin, "nesneler nasıl oluyor da, hem değişiyorlar, hem de kendileri ile özdeş kalabiliyorlar?" sorusu, doğa felsefesindeki bir problemi dile getirir. Buradaki problem, bir şeyin hem değiştiğini, ama hem de kendi ile özdeş kaldığını aynı anda söylememizin kendisiyle çelişik gibi gözükmesinden kaynaklanır. Felsefeci, "nesne", "değişim" ve "özdeşlik" kavramlarını analiz ederek, bunları tanımlayarak, görünüşte ortaya çıkan bu çelişkiyi gidermeye; değişim ile özdeşlik arasındaki bu gerilime çözüm getirmeye çalışır. Felsefi problemler, genellikle, görünüşteki kavramsal çelişkilerdir ve felsefecinin bu tür problemlere çözüm getirmeye çalışırken yaptığı şey, bu çelişkilerin sadece görünüşte olduğunu, bu görünüşün ardında, bu kavramların birbiriyle bağdaşık olduğunu gösterecek şekilde kavramsal analizde bulunmaktır. O halde, felsefecinin metafiziğe ihtiyacının olması, çözüm getirmeye çalıştığı felsefi bir probleme, belli bir metafiziğin yardımı olmadan çözüm getiremeyecek olduğu anlamına gelir. Felsefecinin yalnızca belli bir metafiziği yaparak çözüm sağlayacağı önemli felsefi problemler var ise, o metafiziği reddetmek, can alıcı bir takım felsefi sorular sorulamayacak ve problemler çözülemeyecek anlamına geleceğinden, bu, felsefe için bir çoraklaşma, önemli bazı soruların araştırılmasının sekteye uğraması, felsefenin bundan zarar görmesiyle sonuçlanacak demektir.

Ian Hacking'in de işaret ettiği gibi, 20. yüzyılda analitik felsefenin kendi kendini tanımlama biçimi "problem çözme" olarak görülebilir.[3] Örneğin analitik felsefenin kurucu isimlerinden Bertrand Russell, felsefenin problem çözmekten başka bir şey olmadığını öne sürer.[4]

---

3 Ian Hacking, "Two Kinds of "New Historicism" for Philosophers", *New Literary History* içinde, Vol. 21, No. 2 (The Johns Hopkins University Press, 1990), ss. 343-364, s. 344.

4 Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper and Row, 1965), ss. 66-67. Ayrıca bkz. Karl R. Popper, *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years* (London:

Hatta verdiği son derslerden birinin adı, "Tüm Yaşam Problem Çözmektir" başlığını taşır.[5] Elbette, bu yazıda felsefeyi analitik felsefe geleneğindeki gibi "problem çözme" etkinliğine indirgiyor gibi gözükmemiz, haklı olarak itirazlarla karşılaşacaktır. Ancak burada yaptığımız, analitik felsefede yapılandan farklı bir şeydir; felsefeyi "problem çözme"ye indirgemek değil, sadece, onun sahip olduğu karakteristikler arasında önemlilerinden birisini, "ihtiyaç" sorusunu yanıtlamak için öne çıkartmaktır. Felsefe bir problem çözme sanatına indirgenemez; en az bunun kadar önemlisi, felsefe, problem gibi gözüken şeylerin aslında problem olmadığını; problem görüntüsü altında karşımıza çıkan bir şeyin bazen aslında bir sahte-problem (psuedo-problem)[6] olduğunu göstermek, daha önce teşhis edilmeyen önemli bir problemi ilk kez orijinal biçimde formüle etmek gibi, en az "problem çözme" kadar, hatta belki de ondan daha önemli olan başka pek çok karakteristiğe sahiptir. Dolayısıyla, felsefeyi salt bir "problem çözücüsü" ya da "problemleri, zorlukları gideren bir araç" olarak algılamak, felsefeyi felsefe yapan öze ihanet etmek anlamına gelecektir: O öz, problem çözmekten çok, problem teşhis etmeyi sağlayan "sorgulama"nın kendisidir. Üstelik felsefede problemler, gökten zembille inen, mutlak, bizi orada çözülmek için bekleyen, bizim sorgulamalarımıza dışsal şeyler değildir. Onlar, sadece problem olarak karşımıza çıktığı için kendiliğinden çözüm sağlamakla yükümlü olduğumuz şeyler olmaktan ziyade, kendilerinin problem olarak bize niye sunulduklarının ve meşruiyetlerinin sorgulandığı birer sorgulama alanı oluştururlar. Bununla birlikte, bu yazıda, "ihtiyaç" kavramını felsefe ve metafizik için anlaşılır kılmamız açısından, felsefenin bu "problemlere çözüm getirme" karakteristiğinin anımsanması ve bir miktar öne çıkarılması gereklidir.

Metafiziğe ihtiyaç sorusunu, günümüzle ilgili, güncel bir soru olarak sorabileceğimiz gibi, genel olarak tüm felsefe tarihini

---

Routledge, 1992), s. 177.

5 Bu, Popper'ın Bad Homburg'da 1991'de vermiş olduğu bir derstir. Bkz. Karl Popper, *All Life is Problem Solving* (London: Routledge, 1999), ss. 99-104.

6 Mantıksal pozitivizmin kurucu ismi Rudolf Carnap, analitik felsefe geleneği içindeki kariyerinin bir kısmını geleneksel felsefenin problemlerinin tamamına yakınının sahte-problemler olduğunu göstermeye adamıştır. Carnap'ın bu eleştirisi için bkz. *Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit* (Berlin-Schlachtensee: Weltkreis, 1928); Aynı kitabın İngilizce çevirisi için bkz. *Pseudoproblems in Philosophy*, çev. Rolf George (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1967).

kapsayacak şekilde de soruyor olabiliriz. Birinci şekilde sorduğumuzda, "metafiziği bugünün felsefesinde hala ihtiyaç var mı; günümüz felsefesinde hala felsefi problemleri çözmek için ondan yararlanabilir miyiz?" anlamında sorarken, ikinci şekilde sorduğumuzda, "en genel anlamıyla metafizik felsefede bir ihtiyaç mıdır/olmuş mudur; bir ihtiyacı karşılamakta mıdır/karşılamış mıdır?" anlamında sorarız. Bu yazıda, soruyu birinci şekilde sormak yerine, ikinci şekilde soracağız. Diğer bir deyişle, ayrı bir çalışmanın başlığı olabilecek olan, "metafiziğin yirmi birinci yüzyılda, yani bugün ve yakın geçmişimizdeki felsefede yerinin hala olup olmadığı" sorusu şeklinde özellikle günümüzdeki metafiziğin durumuna dair bir soru sormak yerine, soruyu en genel anlamıyla, "metafiziğin felsefede ihtiyaca karşılık düşen bir statüsü olmuş mudur/var mıdır?" şeklinde soracağız. Kuşkusuz, bu soruya "evet" yanıtını verecek olursak, bu "evet" ile verdiğimiz onayın felsefe tarihi boyunca ortaya çıkmış olan tüm metafizik anlayışlarını koşulsuz olarak ve eşit derecede onaylayan bir "evet" olması gerekli olmadığı gibi, böyle bir yanıt yanlış da olacaktır. Çünkü, bu, birbiriyle bağdaşmayan ve birbirinden farklı tüm bu metafizik anlayışlarının hepsinin felsefi problemler karşısında aynı derecede başarılı olmuş olduğu gibi yanlış bir varsayıma sahip olduğumuz anlamına gelir. Böylesine aşırı iddialı ve gerçek tablodan uzak bir "evet" demek yerine, daha mütevazı, daha minimalist bir "evet" yanıtı da mümkündür. Böyle bir yanıt şöyle olacaktır: "Felsefe tarihi boyunca ortaya çıkmış çok sayıdaki metafizik anlayışın karşılaşmış olduğu felsefe problemleri karşısında sundukları çözümlerin bazıları, diğerlerine oranla daha yetkin, güçlü çözümler olmuşken, bir kısmının sunduğu çözümler bu problemlerle ilgili kalıcı ve etkin bir katkı sağlayamayan, daha sıradan ve zayıf çözümler/çözüm girişimleri olarak kalmıştır". Bu yazıda, bu soruya birinci değil, ikinci ve minimalist anlamda "evet" yanıtını vereceğiz. Bu yanıtın temeli olarak ise, felsefe tarihinden bir metafizik anlayışı seçerek, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusuna "evet" yanıtını verebileceğimiz koşulları sağlayan bir vaka çalışması olarak sunacağız ve bu örneğe daha iyi odaklanabilmek için başka herhangi örneğe değinmeyeceğiz.

Bu noktada, şöyle bir itiraz gündeme gelebilir: "Metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusunu minimalist anlamda "evet" ile yanıtlamak için tek bir örneğin yeterli olmayacağı ve bu yüzden, "metafiziğe ihtiyacımız vardır" gibi fazla genel kaçan bir tezi öne sürmemizin doğru olmadığı öne sürülebilir. Bu itiraza göre,

minimalist anlamda dahi "evet" yanıtını verdiğimizde, bunu tam anlamıyla temellendirmek için metafizik tarihinin çeşitli dönemlerinden farklı metafizik anlayışlarının hangi problemler bağlamında güçlü çözümler üreterek belli bir ihtiyacı karşılamış olduğunu göstermemiz, bu yanıtı temellendirmemiz açısından şarttır. Dolayısıyla, "metafiziğe ihtiyacımız vardır" gibi iddialı genel bir tez öne sürmektense, tek bir örnekle yetiniyorsak, öne sürebileceğimiz iddia olsa olsa en fazla "felsefe tarihinde en az bir metafizik anlayışı vardır ki, bu anlayış, felsefi bir ihtiyacı karşılaşmış ve can alıcı bir felsefe problemine çözüm sunmuştur" şeklinde daha mütevazı bir iddia olmak durumundadır.

İlk bakışta haklı gibi gözüken bu itirazın, öne sürdüğümüz ve fazla genel olmasıyla eleştirdiği tezi, mantıksal olarak daha ayrıntılı incelediğimizde haksız olduğu kolayca anlaşılır: "Metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusunun içindeki "metafizik" teriminin, felsefe tarihindeki metafizik başlığı altındaki genel anlamdaki tüm çalışmalara gönderme yapmadığını, bu sorunun, tam tersine, bu başlık altında karşımıza çıkan "herhangi bir" çalışma olup olmadığına dair bir varoluşsal niceleme (*existential quantification*) talep eden bir soru olarak karşımıza çıktığını fark ederiz. Sorunun, mantıksal olarak daha ayrıntılı formülasyonu, "Öyle bir X düşünelim ki, bu X, metafizik olma özelliği taşısın ve felsefi bir ihtiyacımızı gidersin. Böyle bir X var mıdır?" şeklinde ifade edilmelidir. Ya da, soruyu şu şekilde de sorabiliriz: "En az bir X (bazı X'ler) vardır ki, bu X (X'ler) metafiziktir ve felsefi ihtiyacımızı gidermiştir ya da gidermektedir" önermesi doğru mudur?" Dolayısıyla, bu koşulları sağlayan bir tane örnek sunduğumuzda, bu sorunun yanıtı "evet" olmakta, bu yüzden de, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusunun yanıtının da "evet" olduğu dolaylı olarak gösterilmiş olmaktadır. Verdiğimiz örnek, felsefe tarihinde, en azından bir metafizik anlayış olduğunu ve bunun da o zamanlarda, önemli bir felsefi problemi çözmüş olduğunu göstermekle, metafiziğe duyulan ihtiyacı bu tek vaka üzerinden temellendirmiş oluyor. Bununla birlikte, bu "evet" yanıtı, metafizikteki diğer çoğu anlayışın aslında pek de ihtiyaç duyulmayan, problemleri çözmekte yetersiz kalmış olan metafizik anlayışları olması olanağı ile çelişik olmadığı gibi, tam tersine, bu diğer anlayışların çoğunun ya da bir kısmının, örnekte verdiğimiz metafizik anlayışı kadar ihtiyaç duyulan anlayışlar olması olanağı ile de çelişik değildir.

Bu yazıda, ihtiyaç duyulan metafizik ölçütlerini sağlayan bir örnek model olarak Kant'ın metafiziğini sunacağız. Dolayısıyla, Kant bu

bağlamda, “metafiziğe ihtiyacımız var mı?” sorusuna hem kendi felsefesiyle “evet” yanıtını vermiş, ama hem de bizim ihtiyaç duyulan metafizik ölçütlerini sağlayan bir filozof olmasıyla, kendi yanıtından bağımsız olarak felsefe açısından bir ihtiyaca karşılık gelen bir metafizik yapmış filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazıda, ayrıca, “metafiziğe ihtiyacımız var mı?” sorusuna “hayır” yanıtını veren Hume’un ampirisizmine de değineceğiz ve Kant’ın kendi metafizik anlayışını, bir yandan da Hume’un metafiziği tahripkar, sert biçimde reddeden bu tutumuna bir yanıt olarak nasıl oluşturduğunu göstereceğiz. Burada, altı çizilmesi gereken nokta, herhangi bir metafizik anlayış için “sadece buna ihtiyacımız var” ya da “buna hiç ihtiyacımız yok” şeklinde bir ya hep ya hiç değerlendirmesi yapmamızın mümkün olmadığıdır. Elbette bu konuda hangi ölçütlere göre karar vereceğimiz; felsefe tarihindeki hangi metafizik anlayışlarını “ihtiyaç duyulan” ve hangilerini görece olarak “ihtiyaç duyulmayan” olarak sınıflandıracağımız, son derece tartışmaya açık bir konudur. Burada, bir anlayışı, hiçbir bağlama oturtmadan bir bütün olarak “ihtiyaç duyulmayan” ya da “ihtiyaç duyulan” şeklinde kategorize etmek yerine, o anlayışın belli bir problemi çözüp çözememesine görece olarak onun ihtiyaç statüsünü belirlememiz mümkündür. Ayrıca, “felsefe problemi” dediğimiz şeyin gerçek bir problem olup olmadığını hangi ölçüte göre saptayacağımız da ayrı bir önemli tartışma konusudur. Ancak tüm bu tartışma konularının var olması, bizim öne sürdüğümüz ihtiyaç ölçütlerinin, somut vakalara nasıl uygulanacağı ile ilgili yöntemsel sorunlara işaret eder; ölçütlerin kendisinde var olan bir soruna işaret etmez. Bu yazıda, böyle bir uygulamanın nasıl olacağına dair bir örnek sunuyoruz: Kant’ın metafiziği, Leibniz ve Wolff metafiziğinin ve David Hume’un ampirisizminin bir eleştirisi olarak ortaya çıkarak, bu iki kampın çözemediği problemlere çözüm önerdiği ölçüde, “ihtiyaç duyulan metafizik” tanımımızı sağlamaktadır. Ancak bundan, Leibniz’in ve Wolff’un metafiziğinin hiçbir ihtiyacı karşılamadığı ya da değersiz, kötü felsefe örnekleri olduğu sonucu çıkmaz. “Aşkınlık problemi” olarak tanımladığımız problemle, modern ontolojinin artık geriye döndürülemez varsayımlarıyla hesaplaşarak sonuna kadar yüzleşmeyi ve buna bir çözüm önermeyi başaran, Kant’tır. Leibnizci metafizik anlayışı da kuşkusuz modern felsefenin ihtiyaçlarını belli bir perspektifte ve ölçüde karşılayan çözümler üretmiştir, ancak Kant’ın felsefesi öylesine orijinal ve devrimci bir dönüşüm gerçekleştirmiştir ki, onun sağladığı çözümler Leibniz ve Wolff felsefelerinin

çözümlerini gölgede bırakarak çok daha güçlü ve geleceğin felsefesine yön çizen bir statüde olmuştur. Hume ise zaten metafizikte çözülemeyen bu problemleri yine metafizik yaparak çözmeyi tercih eden Kant'ın tersine, o problemlerin metafizik ile çözülebilir olmadığını, sorunun metafiziğin kendisinde olduğunu varsayarak metafizik-karşıtı bir ampirisist anlayış geliştirdiği için, onun felsefesinin, metafiziğe ihtiyaç duyulan bir yerde, böyle bir ihtiyacın olmadığını düşünen ve bambaşka bir yoldan ilerleyen bir felsefe olduğu söylenebilir. Hume'un, eski, geleneksel metafiziğin tıkanması karşısında metafizikten tamamen vazgeçmesi ve modern felsefe problemlerini bambaşka bir paradigmaya taşıyarak dönüştürmesi, onun felsefesini Kant'ın metafiziği karşısında değersiz ya da kötü kılmaz, yalnızca çetrefilli metafizik sorulara yanıt vermekten vazgeçtiğini gösterir.

Bu noktada, "ihtiyaç" kavramı üzerinde biraz daha durarak "psikolojik" ihtiyaç ile "felsefi" ihtiyaç arasında bir ayrım yapmamız bu ikisini birbirine karıştırmamamız açısından yararlı olabilir. İnsan, psikolojik olarak metafiziğe ihtiyaç duyuyor olsa bile, bu, felsefi olarak da böyle bir ihtiyacın var olduğu anlamına gelmez. Felsefi ihtiyaç, bir düşünme biçiminin, felsefi problemleri çözmemizde bizim önümüzü ne kadar açtığı ile ölçülür. Eğer felsefe problemlerini tespit etmek ve çözmek konusunda bir düşünme biçimi önümüzü açmıyorsa, o zaman bu, felsefi olarak ona o felsefe problemleri bağlamında ve o problemlerin oluşturduğu paradigmaya görece olarak (mutlak olarak değil) ihtiyaç duymadığımız anlamına gelir. Psikolojik ihtiyacı, insanın psikolojisine iyi gelen, eksikliğinde ise psikolojisinde bu eksikliğin zarar verici biçimde yaşandığı şey olarak tanımlarsak, felsefi bir ihtiyaç aynı zamanda psikolojik bir ihtiyaç olmak zorunda olmadığı gibi, tam tersine, felsefi bir ihtiyaç, psikolojik ihtiyaçlarımız ile çelişebilir. Ya da, psikolojik bir ihtiyacı eğer felsefenin içinde karşılamaya çalışırsak, doğru olandan vazgeçmek zorunda kalabiliriz, ve bu durumda "kötü felsefe" yapmış oluruz. Örneğin, insanın ruhu olduğu fikri, insanın psikolojik bir ihtiyacını gideriyor ve ona kendisini güvende hissettiriyor olabilir; ancak böyle bir fikri eğer bir felsefeci, iyi argümanlar sunmadan, yeterince sağlam biçimde temellendirmeden felsefesindeki bir düşünce unsuru olarak kullanıyorsa, bu düşünce felsefi bir ihtiyaca karşılık gelmiyor demektir. Buna karşılık, örneğin "özgür irade ve determinizm" alanında felsefe üreten bir felsefeci eğer determinizmi çok güçlü argümanlarla savunuyor ve determinizmin aslında insan özgürlüğü ile çeliştiğini yine çok sağlam biçimde

temellendirebiliyorsa, buradaki düşünce, bir felsefe problemini çözdüğü için felsefi bir ihtiyaçtır, ancak psikolojik olarak özgür olmadığı fikri o filozofa iyi gelmeyen, hatta onun psikolojisine zarar veren bir fikir ise, psikolojik bir ihtiyaç değildir. Doğru olan, kimi zaman psikolojimize iyi gelmeyebilir, hatta tam tersine, psikolojik ihtiyaçlarımız ile çelişebilir. Felsefeyi, psikolojimize iyi gelmesi için yapmaya başladığımızda ise, iyi felsefe yapamamaya, hakikate ulaşmayı samimiyetle hedef olarak önüne koyan bir düşünce üretememeye başlama riski de artar. Bu açıdan baktığımızda, felsefeyi bir "mutlu olma sanatı" olarak göremeyeceğimiz açıktır.

2. İhtiyaç Sorusunun Nedeni olarak Metafiziğin Krizi

Metafiziğe ihtiyacımız olup olmadığı sorusunun öznesini değiştirip "epistemolojiye ihtiyacımız var mı?" şeklinde felsefenin başka bir dalı için sorduğumuzda, bunun kulağımıza metafiziğe dair sorduğumuz soruya oranla daha anlamsız ya da lüzumsuz geldiğini fark ederiz. Örneğin "epistemolojiye ihtiyacımız var mı?" sorusunu sormaya "ihtiyacımız yokmuş" gibi gözükür, çünkü epistemoloji, felsefenin daha zor vazgeçebileceğimiz bir "olmazsa olmaz" dalı gibi gözükürken, metafizik için aynı şeyi söylemek en azından bazılarımıza daha zor gelir. O halde, metafiziğe olan ihtiyacımızı sorgulamamızı diğer dallara göre bize daha meşru gösteren şey nedir?

Felsefecilerin metafiziğe ihtiyaç duyup duymadığı sorusunu bize makul gösteren şeyin önemli ölçüde, diğer felsefe dallarından farklı olarak, onun gerçekten kendi iddia ettiği gibi bize bilgi sunan bir felsefe alanı olup olmadığı, onun bir "sahte-felsefe" olup olmadığına dair felsefe tarihinde ortaya çıkmış şüphenin ta kendisi olarak ifade edilebilir. Ancak metafiziğin saygınlığına, güvenilirliğine dair bu güçlü şüphe, metafizik ortaya çıktığı ilk zamanlardan beri varolan bir şey değildir; bu durum, daha çok orta-modern dönemde belirtileri açıkça ortaya çıkan, geç-modern dönemde ise artık zirveye ulaşan bir kriz teşhisi koymamızı gerektirecek hale gelmiştir. Ne İlkçağda, ne Ortaçağda, ne de Yeniçağdaki modern dönemin başlarında, metafizik bir dal olarak sistematik biçimde on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılda olduğu kadar ağır saldırılar altında kalmıştır. Elbette birbiriyle çatışan ve birbirlerini kıyasıya reddeden metafizik anlayışları tüm felsefe tarihi boyunca var olmuştur. Örneğin Descartes kendi metafiziğini oluştururken Skolastikleri ve doğa felsefesinde Aristoteles metafiziğini reddediyordu. Ancak reddederken, reddettiği

belli bir metafizik anlayışı idi; metafiziğin kendisini ya da onun rasyonalist bir çerçeve içinde icra edilmesini reddetmiyordu. Ya da Aristoteles, Platon'un idealist metafiziğini reddederek duyusal dünyayı felsefesinin merkezine koyarken yaptığı şey yalnızca başka bir metafizik anlayışını reddederek, bilgi elde etmede deneyime önem veren, daha ılımlı bir metafizik anlayışını savunmaktı. Bu tür örneklerin hiç birinde, bizim burada sözünü ettiğimiz türde bir "kriz", bir "tıkanma" söz konusu değildir. Ayrıca, metafizikle barışık olmayan düşünürler felsefe tarihinin en başlarından beri olmuştur; Platon'un tüm diyaloglarında karşımıza çıkan ve metafiziğini kendilerine karşı bir antitez oluştururcasına inşa etmiş olduğu sofistler, bunun tipik bir örneği olarak verilebilir. Ama, özellikle on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın neredeyse ilk yarısı, metafiziğin tüm felsefe tarihi içinde saygınlığının filozofların "çoğu" tarafından olmasa bile, ilk kez farklı geleneklerden gelen önemli filozoflarca böylesine sistematik biçimde ağır saldırılar altında kaldığı bir tarihsel dönemece işaret eder.[7] Bu dönem, bir zamanlar felsefenin başında bilgeliğin tacı gibi taşıdığı metafiziğin -bırakalım bize bilgi sunmasını bir kenara-, "anlamsız" ya da "saçma" yargılar, daha doğrusu, sahte-önermeler ürettiği söylenecek kadar ayaklar altına alındığı bir dönemdir.[8] Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başları, meşruiyet ve saygınlık krizinin olgunluk dönemidir ve bu dönemden çok daha önceleri bu kriz zaten ilk belirtilerini açık biçimde vermeye başlamıştır. En kuvvetli belirti, biraz önce işaret

---

7 Hume, Nietzsche, Marx, daha sonra mantıksal pozitivistler ve analitik felsefe geleneğinden gelen Frege, Russell gibi önemli isimlerin ne kadar farklı felsefe geleneklerini temsil ettikleri düşünülürse, metafiziğin, dört bir yandan oldukça ağır bir saldırı altında kalmış olduğu daha iyi anlaşılır.

8 Metafiziğin en amansız eleştiricileri, kuşkusuz, onun önermelerini anlamsız, sahte ilan eden mantıksal pozitivistler olmuştur. Carnap'ın başını çektiği mantıksal pozitivistler için, metafiziksel önermeler yanlış dahi değil, anlamı olmayan sahte-önermelerdir. Carnap'ın metafizik eleştirisi için bkz. Rudolf Carnap, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, 2, 1932, ss. 219–241. Mantıksal pozitivizm, 1920'lerde ve 1930'larda Viyana'da ve Berlin'de ortaya çıkan, yalnızca deneyim ile "doğrulanabilir" (*verifiable*) olan önermelerin anlamlı olduğunu; felsefede özellikle de metafizik, etik, estetik gibi disiplinlerde deneyim ile doğrulanabilir olmayan tüm önermelerin "anlamsız" ve sahte önermeler (*pseudo-statement*) olduğunu, bize bilgi sağlamadığını öne süren felsefe akımıdır. Mantıksal pozitivizmin en önemli isimleri arasında Viyana çevresinden Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Hahn, Moritz Schlick; Berlin'den Hans Reichenbach bulunur.

ettiğimiz gibi, metafiziği kökten reddeden ve bilgi üretmek için deneyim dışında hiçbir otorite tanımayan Hume'un şüpheci ampirisizmidir. Bu yazıda bu krizin ne olduğunun ayrıntılarına girecek olmasak da, bu krizin önemli bir ayağını saptamakla yetinebiliriz: Modern metafizik, Descartes'ın bir yanda zihin, diğer yanda ise madde olarak formüle ettiği düalist töz öğretisi karşısında, bu birbirinden tamamen bağımsız ve hiçbir özellliği ortak olmayan iki varlık biçiminin birbiri ile nasıl etkileştiği; dolayısıyla zihnin, maddenin bilgisine nasıl erişebileceği, ya da zihnin maddeye doğru kendi kendisini nasıl aşabileceği sorusu ile yüzlerce yıl cebelleşmiştir. Bu probleme, öznenin nasıl olup da kendi öznelliğini aşıp nesnel olana erişeceği problemi olarak, "aşkınlık problemi" adını verebiliriz. Descartes'ın bir yandan özneyi Tanrıdan da daha belirleyici bir bilgi temeli haline getirip diğer yandan da maddeyi bağımsız bir töz ilan ettiğinde, modern-öncesi ontolojiden çok farklı bir ontoloji öne sürmüş oluyordu. Ancak diğer yandan, modern-öncesi metafiziğin yöntemi olan rasyonalizmi, bu yeni ontolojiye eklemlemekten çekinmemişti. Bu yeni ontolojiden kaynaklanan aşkınlık problemini, eskiye ait bir yöntem ile çözme çabası, modern rasyonalistlerin başarısızlığa uğramasnaı ve metafiziğin büyük bir krize girmesine neden olmuştur, çünkü duyusal dünyaya bir yandan bağımsız bir ontolojik statü verip diğer yandan o dünyanın bilgisini elde ederken "duyusal" olana burun kıvıran eskimiş bir yöntemde ısrar etmek, ister istemez bir tıkanma, bir kriz ile karşılaşmak zorundaydı. Burada, bu son saptamamızla ilgili argüman sunmak ya da bunu temellendirmek yerine, onu bir hipotez olarak bırakarak devam edeceğiz, çünkü bu yazıda ele aldığımız asıl konuyu dağıtmamak için metafizikteki bu kriz konusunu başka bir çalışmada ayrıntılı olarak incelenmek üzere bir kenara bırakıyoruz.

3. "Metafizik Nedir?" Sorusunu İki Farklı Sorma Biçimi: Betimsel Felsefe Tarihi Sorusu ve Tanımsal Felsefe Sorusu

Yazının başından beri "metafizik" terimini kullanma biçimimiz, sanki ortada tanımı çoktan yapılmış ve ne olduğu konusunda felsefecilerin üzerinde uzlaştığı tek bir "metafizik" olduğu gibi yanlış bir izlenime yol açmamalıdır. "Metafizik nedir?" sorusuna verdiğimiz yanıta göre, karşımızdakinin bir "metafizikler tarihi" olduğunu ve birbirinden çok farklı metafizik anlayışları içerdiğini unutmamak gerekir. Burada, "metafizik nedir?" sorusunu, iki biçimde ele alabiliriz:

Bu soruyu birinci olarak şimdiye kadar "metafizik" başlığı altına girmiş olan, felsefe tarihinde "metafizik" olarak kabul görmüş düşünceler nelerdir?" gibi bir felsefe tarihi sorusu olarak sorabiliriz. Felsefe tarihi sorusu, felsefi değil, tarihsel bir sorudur. Soruyu böyle sorduğumuzda, yapılmış olan farklı tanımların betimlendiği bir tarih sorusu olarak kalırken, eğer "metafizik nedir?" sorusunu sorarken "bir düşünceyi metafiziksel kılan zorunlu ve yeterli koşullar nedir?" şeklinde, bir tanım yapma talebiyle soruyorsak, bu betimsel bir tarih sorusu olmaktan çıkar ve normatif, tanım talep eden felsefi bir soruya dönüşür. Normatiftir, çünkü bir düşüncenin metafiziksel olarak tanımlanabilmesi için gereken normları talep eder. Soru bu durumda bize şimdiye kadar "metafiziksel" olarak adlandırılmış düşüncelerin bir envanterini sunmayı talep eden bir sorudan ziyade, çok daha talepkar bir felsefi soruya dönüşür. Onu bu şekilde formüle ettiğimizde, "iyi metafizik" ile "kötü metafizik" arasında; "olması gereken" ile "olan" metafizik arasında; "ideal" ile "reel" metafizik arasında da bir ayrıma gittiğimiz, farklı metafizik anlayışları arasında bunların bir kısmını reddedip, bir kısmına daha yakın bir konum aldığımız, salt betimsel olmayan, normatif bir yanıt üretmeye yönelmiş oluruz. Filozof, "iyi" ve "kötü" metafizik; ya da "hakiki ve hakiki olmayan" metafizik gibi normatif ayrımlara giderek metafizik anlayışları karşısındaki tarihçi tarafsızlığını ve konumsuzluğunu bir kenara bırakıyorsa, metafiziğin içinden konuşan, farklı metafizik anlayışları arasında taraf tutan, konum alan, metafiziği icra eden bir metafizikçi olur.

4. Metafizikçilerin İhtiyaç Sorusuna Verdiği Yanıt: Koşullu Evet

Metafizikçinin, "felsefecilerin metafiziğe ihtiyacı var mıdır?" sorusuna vereceği yanıt, eğer kendi yaptığı şeyin aynı zamanda felsefi bir ihtiyacı karşılamayan bir iş olduğuna inanmıyorsa, "evet"tir. Ancak bu "evet", tarihte ortaya çıkmış olan tüm metafizik anlayışlarına birden verilmiş, çok da kucaklayıcı bir onay değildir; hiçbir metafizikçi, tüm metafizik anlayışları karşısında bu kadar "anlayışlı" değildir. Dolayısıyla, bu koşulsuz değil, ama koşullu bir evet olmaktadır. Metafizikçinin yanıtı "evet" olsa bile, felsefe tarihine metafizik başlığı altında geçmiş olan tüm metafiziksel yaklaşımlara eşit derecede ihtiyacımız olduğunu söylemiş olmaz; burada verdiği yanıt artık, "insanın metafiziğin hakikisine, iyisine ihtiyacı vardır, ama

hakiki olmayanına, sahte olanına yoktur" gibi bir biçime bürünür. Çoğu metafizikçinin verdiği yanıt, gerçek birer felsefeci oldukları ölçüde, bu "koşullu evet" formuna sahip olmak durumundadır; çünkü her metafizikçinin geliştirdiği metafizik, öyle ya da böyle, bazı metafizik anlayışları ile bağdaşmaz olmak ve onları karşısına almak zorundadır. Metafizik anlayışların büyük bir kısmı başka metafizik anlayışların eleştirisi ve reddi üzerine kurulmuş, başka birinin üretmiş olduğu tez ya da tezlerin antitezini geliştirerek, onlara karşı bir "tepki" olarak ortaya konmuştur. Örneğin Aristoteles'in metafiziği, Platon metafiziğinin bir eleştirisi olarak; Kant'ın metafiziği, Leibniz'in metafiziğinin bir eleştirisi olarak okunup kavranmadığında, bu metafizik anlayışların kendilerine neyi felsefi bir problem olarak aldıkları; daha önceki metafizik anlayışların çözemediği hangi felsefi problemleri çözmeye giriştikleri de karanlıkta kalır. Kuşkusuz, "her metafiziksel anlayış bir başkasının eleştirisidir" derken, buradaki niyetimiz "birisi a ise, bir diğeri a'nın değilidir" anlamına gelebilecek bir keskinlikle "ya hep ya hiç" ikiliği içine hapsolmayı ifade etmez. Metafiziksel anlayışların bu etkileşim mantığı ve sürekli olarak birbirleriyle bir kavga ve diyalog içinde biçimlenmiş olmaları, her anlayışın başka anlayışların kısmen kabulü ve kısmen reddi olduğunu bize gösteriyor. Böylece, "insanın metafiziğe ihtiyacı var mıdır?" sorusunu da içi boş, spekülatif, bağlamı olmayan bir soru olarak değil de, somut bir soru olarak sormanın olanağını yakalamış oluyoruz: İster felsefede, ister bilimde olsun, bunların hangi dalında olursak olalım, metafizik anlayış, bu anlamda, daha öncekilerin tıkandığı noktada, felsefi bir "ihtiyacın" ortaya çıktığı ve daha önceki metafiziğin artık bu ihtiyaca yanıt veremediği bir bağlamda ortaya çıkar. Elbette, bu, her metafiziksel anlayışın, daha öncekilerin nerede tıkandığını, hangi felsefi problemler karşısında çaresiz kaldığını ve hangi çözümlere "ihtiyaç" duyulduğunu her zaman çok doğru tespit ettiği ve yanılgı içine düşmediği anlamına gelmez. İhtiyacın olmadığı bir yerde, sanki bir ihtiyaç varmış gibi davranarak bizleri yanıltan metafizikçilerin olması, yine de, metafizikçilerin, samimi oldukları ölçüde böyle bir "felsefi ihtiyaç" motivasyonu ile hareket ettiği gerçeğini değiştirmez. Elbette, neye ne kadar ihtiyacımızın olduğunu saptamak çok zordur, ama bu yine de, saptama konusundaki zorluk, ihtiyaçların gerçekten var olmadığı ya da önemsiz oldukları anlamına gelmez. "Felsefi ihtiyaç", bir filozofun samimiyetle ağırlığını omuzlarında hissettiği ve kendini çözmek zorunda hissettiği bir problemin olduğu yerde, o problemi en iyi çözme yolundan başka bir şey değildir. Bunu, sorduğu

sorunun doğası metafiziksel ise, metafizikle yapmaktan başka çaresi yoktur.

5. Metafiziğe Hayır: Hume'un Metafiziği Reddeden Şüpheci Ampirisizmi

Metafiziğe ihtiyaç var mıdır?" sorusunu bize sordurtan nedeni, "metafiziğin içine girdiği kriz" olarak teşhis ettikten ve "ihtiyaç" kavramını bir miktar açtıktan; "metafizik nedir?" sorusunun felsefi bir soru olarak sorulmasının, bir felsefe tarihi sorusu olarak sorulmasından ne şekilde ayrıldığını ele aldıktan sonra, ona farklı yanıtlar vermiş, metafizik tarihinde önemli kırılma noktalarına denk düşen iki önemli filozofun düşüncelerinin bağlamına oturtabiliriz: Bu iki filozof, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Hume ve Kant'tır. Bu krizin ilk olumsuz radikal sonucunu, Hume'un şüpheci ampirisizminde gözlemleriz. Hume ampirisist felsefesi ile "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusuna "hayır" der. Hume, metafizik okulu için, "en iyisi, onu ateşe atmak, çünkü safsata ve aldatmacadan öte bir şey değil" diyecek kadar metafizik karşıtıdır.[9] Hume'un şüpheci ampirisizmi, felsefenin en temel gereci olmuş olan metafiziğin yerine gözünü dikerek, metafiziği metafizik yapan en temel varsayımları reddediyor, bir yöntem olarak bilgi elde etmek için akıldan yola çıkarak deneyimden bağımsız çıkarımlar yapmak yerine, bilgiyi sonuna kadar tutarlı biçimde deneyde temellendirmek gerektiğini öne sürüyordu. Ama bilginin kaynağını tamamen deneyimde görmenin getirdiği sonuç, felsefeyi oluşturan pek çok konunun, nedensellik, tözsellik gibi metafiziğin en temel kategorilerinin felsefi söylem alanının dışına itilmesi ve felsefenin "bilgi" denen şeyden anladığının belli ölçüde bir zorunluluk, evrensellik, kesinlik taşıması beklentisinden vazgeçilmesi gibi, geleneksel felsefe yapma tarzına alışmış düşünürlerce bir "facia" olarak görülebilecek bir şüpheciliğe sürüklemesi olmuştu. Örneğin Hume'un nedensellik gibi metafiziğin en önemli, rasyonalist felsefenin "zorunlu" bir ilişki olarak gördüğü kategorisi, Hume için yalnızca iki olayın zaman ve uzamda bitişik olarak tekrar tekrar deneyimlenmesiyle oluşan bir alışkanlıktan fazla bir şey değildir. Oysaki rasyonalistler için, doğadaki nedensellik, aklın "her olayın bir nedeni vardır" şeklinde formüle edilen ve bir

---

[9] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Clarendon Press, Oxford, 1927), s. 165.

"aksiyom" statüsünde olan, aksinin düşünülmesinin kişiyi mantıksal çelişkiye sürükleyeceğine inanılan, zounlu bir önermesidir. Hume, felsefenin içinden deneyim yoluyla sınayamadığımız ve salt akıl yürütmeler ile üretilmiş, "metafiziksel bilgi" olarak görülen bu "zorunlu nedensellik" iddiasını bir bilgi olmaktan çıkartmak ve deneyim ile elde ettiğimiz bilginin de, aslında kesinlik, zorunluluk taşımayan, yalnızca arka arkaya tekrarlanan gözlemlerin bizde oluşturduğu psikolojik alışkanlıklar, bu yüzden de rastlantısal düzenlilikler (correlations) olduğunu göstermeyi amaçlar. Metafizik ne kadar fazla kesinlik, zorunluluk beklentisi içinde duyuların aldatıcılığını bahane ederek deneyimi küçümsemişse, Hume da bir o kadar "bilgi" denen şeyin zorunluluk, kesinlik taşıması gerekmediğini, rastlantısal ve olasılıkçı bir bilgi türünün olabileceğini; hatta aslında felsefenin kendisiyle yetinmesi gereken tek malzemenin bu olduğunu öne sürer. Hume'a göre, deneyim, bilginin tek kaynağı olduğuna göre, örneğin A olayının B olayından önce gelerek sürekli olarak ona neden olduğunu gözlemliyorsak, bugüne kadar bunun sayısız kez tekrar etmiş olması, gelecekte de tekrar etmek zorunda olduğu anlamına gelmez; biz yalnızca bu iki olayın ard arda gelmesinden yola çıkarak, uzam ve zamanda da bitişik olmaları yüzünden, buna "nedensellik" adını veririz.[10] Aslında burada olup biten şey, geleneksel anlamıyla zorunluluk taşıyan bir "nedensellik" değildir; bir tekrara psikolojik olarak alışmaktan ibarettir. Hume, metafiziğin en önemli kateogilerinden birisi olan nedenselliği bu şekilde radikal biçimde eleştirmekle kalmayıp, örneğin "tözsellik" kategorisini de yine ampirisist argümanlar ile çürütmeye girişir: Biz deneyimimizde, bir nesneyi aslında belli özelliklerin toplamı olarak sürekli deneyimlediğimiz için, o özellikleri taşıyan, o özellikleri bir araya getiren bir töz atfederiz, oysaki bu özelliklerin bir arada duruyor olmasının bugüne kadar böyle deneyimlenmiş olmasının ötesinde, burada hiçbir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla, "töz" denen ve deneyim alanında olmayan bu kategoriyle aslında sadece arka arkaya gelen duyu izlenimlerinin zorunlu olmayan birlikteliğinden başka hiçbir

---

[10] Hume'un nedensellikle ilgili burada özetlemiş olduğumuz fikirleri hem *İnsan Doğası Üzerine bir Araştırma*, hem de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* kitaplarında bulunabilir. Bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Clarendon Press, Oxford, 1927) 4. Bölüm ve *A Treatise of Human Nature*. ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton (New York: Oxford, 2000), 1.3.6'dan, 1.3.10'a kadar.

şeyi ifade ediyor olamayız.[11] Hume bu şekilde, ampirisist argümanlarını mantıksal olarak en radikal sonuçlarına vardırmaktan çekinmez ve en sonunda dış dünyanın varlığı konusunda bir şüpheciliğe vararak, deneyimi aşan ve deneyim-ötesine atfedilen her türlü ontolojik bağlanmayı redder ve bu da tutarlı bir ampirisizmin, aslında dış dünyanın varolduğunu öne süren metafiziksel bir realizm ile uyuşmaz olduğunu bize açıkça gösterir. Hume'un bu ampirisist argümanlarını kendisine tabi tuttuğu, metafiziğin en önemli kategorileri ve bilginin "zorunluluk", "kesinlik" gibi statülerinin elinden alınması, elbette eski metafiziği savunmak isteyen filozofların uykusunu kaçıran, oldukça yıkıcı sonuçları olan, metafizik-karşıtı bir felsefe anlayışını işaret eder. Görüldüğü gibi, Hume, metafiziğe ihtiyacımız olmadığını, hatta bırakalım ihtiyacı bir yana, onun bize zarar veren, köhnemiş bir felsefe yapma biçimi olduğunu savunmaktadır. Hume gibi bir ampirisist açısından baktığımızda, metafiziğin ürettiği şey bilgi değil, safsatadır.

5.1. Metafiziğe Evet: Hume'un Ampirisist İdealizmine Karşı Kant'ın Transandantal İdealizmi

İşte bu noktada, Hume'un dogmatik uykusundan uyandırdığı[12] Alman filozof Kant, onun uçurumun kenarına getirdiği metafiziği bir anlamda uçuruma yuvarlanmaktan kurtarıp ona yeni bir rota çizmeye girişen bir figür olarak karşımıza çıkar. Ama Kant, Hume'un felsefesine muhafazakar tepkiler verip eskiye dört elle sarılmaya çalışan filozoflardan onu ayıran bir ön görüye sahiptir: Hume, bu, eski, adeta yeryüzüne küçümseyen, ona şımarık bir aristokrat bakışıyla bakan, deneyimi hor gören ve onu bilginin asıl kaynağı olarak görmekten yüksünen, akla haddinden fazla güvenen metafiziğin miyadının dolduğu konusunda uzlaşır. Ancak Hume'dan ayrıldığı nokta, miyadı dolan metafiziğin, yalnızca belli bir metafizik anlayışı olduğuna inanması ve "başka bir metafizik mümkün mü?" sorusunun anlamsız bir soru olmadığı ve bu sorunun yanıtının "evet" olduğuna olan inancıdır. Ama bu yeni metafiziğin yöntemi de, eskisinden köklü biçimde farklı olacaktır.

---

[11] David Hume, *A Treatise of Human Nature*. ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton (New York: Oxford, 2000), 4.1.1.6.2.

[12] Immauel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, "Önsöz", Akademie edition, cilt IV (Berlin, 1911), s. 260.

Kant, metafizik tarihinde ve metafizikle az çok derdi olan tüm filozoflar külliyatı içinde çok ayrıcalıklı bir konuma sahiptir, çünkü metafiziğe karşı öyle ya da böyle, olumlayıcı ya da değilleyici bir tutum geliştirmiş olan düşünürlerin hemen hepsinin yakalandığı bir kıskaçtan kendini sakınmayı iyi başarmış bir filozoftur. Nedir bu kıskaç; hatta tuzak? Metafizik öylesine güçlü bir düşünme alışkanlığıdır ki, onu karşısına almaya cesaret eden düşünürün aşırılıklara kaçması ve metafizikten uzaklaşmaya çalışırken örtük ve daha da tehlikeli bir metafizik içine sürüklenmemesi güçtür. Metafizik çok katmanlı olmakla birlikte yine de çok temel bazı karakteristikleri açısından binlerce yıldır öylesine kemikleşmiş bir düşünme biçimidir ki, ona "biraz" ya da "ölçülü" biçimde karşı çıkmak zordur. Mantıksal pozitivizmin en büyük temsilcisi Rudolf Carnap'ın "metafizik allerjisi" olarak tanımlanabilecek metafizik tahammülsüzlüğünün, görünürdeki metafizik-karşıtı yaklaşımının onu yapay bir dil devrimine götürdüğü ve doğal dilin içindeki zengin anlamlılığı, bilimsel ve gözleme dayalı bir dilin üniforması içine sokarak çoraklaştırma projesine ittiğini burada anımsamak gerekir. İşte Kant'ın büyüklüğü bu noktada ortaya çıkar: Onun yaptığı, metafiziğin onun zamanına kadar gelmiş olan haliyle içerdiği en temel, en can alıcı karakteristiklerini onda tespit etmeyi başarıp bunları devrimci bir biçimde dönüştürmek ve aslında çok radikal bir itiraz ile başladığı bir düşünmeyi, metafizikten vazgeçmek ve onu tarihin çöp sepetine atmak gibi bir kolaycılığa kaçmadan, yapıcı biçimde yeni bir metafiziğe evriltmektir.

Daha önce de altını çizmiş olduğumuz gibi, metafizik ile rasyonalizm, bir madalyonun iki yüzü gibi birbiriyle örtüşmektedirler ve birincisinin varlık anlayışı, ikincisinin bilgi anlayışını gerektirir. Felsefenin içinde deneyime, duyulardan gelen bilgiye de önem veren ve deneyimi merkeze alan yaklaşımlar Antik Yunan'dan beri yeşermiş ve felsefe tarihinde yerini almış olsa da, bunların, aklı bilgi üretmede en güvenilir kaynak olarak, deneyimi ise bizi aldatan görünüşler dünyasının kaosunda kaybolmaya sürükleyen, baştan çıkartan bir şey olarak gören hakim Platoncu anlayış karşısında bu çabalar cılız kalmıştır. Dolayısıyla, daha önce de defalarca vurguladığımız gibi, eski metafiziğin "yöntemi", çok kabaca tabir edecek olursak, tek kelime ile, "rasyonalizm" olarak özetlenebilir. Rasyonalizmde, deneyime başvurmadan aklın saf yasalarına sırtını dayayarak gerçekleştirilen düşünce çıkarımlarının bize felsefi bilgiyi sağladığı varsayılır. Metafiziğin yöntemi olarak karşımıza çıkan rasyonalizmin

burada kullandığı, aklın kavramlardan mantık yasalarına göre başka kavramlara geçerek bize yeni kavramlar üretmesi; burada ise deneyimin, üretilen bilgi açısından özsel hiçbir katkısının olmaması, olsa olsa, aklın zorlandığı noktalarda, ona kendi yasalarının nasıl işlediğinin daha canlı bir imgesini sunmasının ötesinde bir rol oynamıyor olmasıydı. Kant artık bu eski usül metafizik ile daha fazla modern felsefenin problemlerinin çözülemediğini fark ederken, Hume'la bir görüşü paylaşıyordu: Tüm bilgi, deneyim ile başlar[13]; deneyimin olmadığı yerde, saf akıl ile bilgi üretmek mümkün değildir. Çünkü bilgi üretimi, "sentez" anlamına gelir, oysaki deneyim içeriği olmadığında, aklın salt formel mantık yasalarını uyguladığımızda yaptığımız şey, analizdir; örneğin "İnsan memeli hayvandır" dediğimizde, burada "insan" kavramının zaten içinde olan iki kavramı kavramın dışına çıkartıp daha karmaşık bir kavramdan daha yalın kavramlara doğru gitmiş oluruz, ama burada söz konusu olan şey, gerçeklik ile ilgili yeni bir bilgi kazanmak değil, yalnızca zaten elimizde varolan bir kavramı parçalarına ayrıştırmaktır. Geleneksel metafizikçilerin hatası, burada, deneyime başvurmadan salt mantıksal çıkarımlarla aslında yapabilecekleri tek şey analizde bulunmak iken, deneyimsel içeriğe sahip olmayan şeylerin bilgisini salt akıl yürütme ile elde ettiklerini düşünmeleridir. Dolayısıyla, deneyimi aşıyor olsalar bile "dış gerçeklik" ile, "Tanrı" ile, "ruh" ile ilgili nesnel bir bilgi elde ettiklerini öne sürmeleridir. Burada, adeta saf aklın en önemli gereçlerinden birisi olan "mantık", kötüye kullanılmakta ve kullanım sınırları aşılmakta, bu sınırlar aşıldığı için de akıl hatalara düşerek kendi kendisiyle çatışma, çelişki içine düşmektedir. Kant, ruhun, dünyanın ve Tanrının varlığı ile ilgili olarak kendinden önce verilen dogmatik rasyonalist kanıtları teker teker inceleyerek, bunlarda saf aklın düştüğü çıkmazları göz önüne serer.[14] İşte bu noktada, şu can alıcı soruyu sorar: "Akıl, hem deneyime başvurmadan, yani a posteriori değil de, a priori biçimde, bize bilgi sunabilir mi; yani sentez de yapabilir mi?" Bu soru, Kant'ın reddettiği ve dogmatik olarak tanımladığı eski metafiziğin karşısında, kendi eleştirel metafiziğini bir anlamda tanımlamak için sorduğu bir sorudur. Bu sorunun daha kısa ve en bilindik hali şudur: "Sentetik a priori önermeler olanaklı mıdır?"

---

13 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge University Press: Cambridge, 1998), B2.

14 A.g.e., 2. Kitap 1. Bölüm (Saf Aklın Paralojizmleri), 2. Bölüm (Saf Aklın Antinomileri), 3. Bölüm (Saf Aklın İdeali).

Çünkü eğer böyle önermeler varsa, bu şu anlama gelecektir: Akıl deneyime başvurmadan da bilgi sunabiliyor, sentez yapabiliyor olduğu ölçüde, bu, meşru bir bilgi olacağından, bu olanaklılık, metafiziğin de olanaklı olduğunu bize gösterecektir. Kant'ın buna verdiği yanıt olumludur; sentetik a priori önermeler olanaklıdır, ancak burada o devrimci bir yenilik de getirerek bu önermeleri bir koşula bağlar: Sentetik a priori önermeler, ancak ve ancak deneyimin olanaklılık koşullarını bize ifade ettikleri ölçüde meşru olarak var olabilirler; deneyim ile ilişkisi kurulmadan yapılacak her spekülasyon, bu anlamda, en az Hume kadar acımasız biçimde felsefe tarihinin çöplüğüne atılmalıdır. Böylelikle, Kant, metafizik yapmanın yöntemini köklü biçimde değiştirmektedir: Kant'tan önceki kıta rasyonalizmi geleneğinden gelen metafizikçiler; Descartes, Leibniz, Wolff gibi filozoflar, deneyimden bağımsız, kendi içine kapalı ve tümdengelimsel gibi gözüken, ama aslında aklın sınırlarını aşan bir tür bilgi üretmeye çalışıyorlardı. Kant, bir yandan aynı Hume gibi, deneyimi çok önemsiyor ve onu merkeze koymadan felsefi bilgi elde edilemeyeceğini düşünüyordu, ama bununla birlikte, bilginin, geleneksel metafizikte taşıdığı "zorunluluk", "evrensellik" iddialarından vazgeçmek istemiyordu; çünkü Hume'un eleştirisi sadece metafizik önermelere değil, fiziğin içindeki nedensellik iddialarına da yönelerek onları da bilinen anlamdaki, zorunluluk taşıyan bilgi olmaktan çıkartıp psikolojik alışkanlıkların ifadesine dönüştürüyordu. Örneğin Newton'ın fiziğinin, bize doğa ile ilgili sunduğu şey "doğa yasaları" gibi zorunluluk taşıyan bir şey olmaktan çıkıyordu. Kant bu yüzden yeni bir metafizik tasarlamak zorundaydı; bu metafizik, hem deneyimi bilginin zorunlu koşulu haline getirmeli, ama hem de deneyimin içinden çıkması olanaksız olan ve hem felsefi, hem de bilimsel bilginin statüsünü sağlama alan ilkelerden vazgeçmemeliydi. Bu ilkeler eğer deneyimden çıkarsanamıyorsa, o halde aklın kendisinden çıkarsanmalıydı, ama aynı zamanda, bu ilkeler spekülatif bir keyfiyet içinde üretilmemeliydi. İşte o noktada, Kant'ın bulduğu çözüm, bu ilkelerin, deneyimin içinden çıkarsanamıyor olmalarına rağmen, deneyimin ve deneyimde ortaya çıkan nesneleri kuran; yani içeriğini deneyimden alan, ama biçimini de bu ilkelerin kendisinden alan bir bilgiye hizmet ediyor olduğu düşüncesi olmuştur. Dolayısıyla, daha önce deneyimden kopartılarak ve onla bağı kurulmadan üretilen metafizik söylem, yöntemsel olarak, artık ancak ve ancak deneyimin ortaya çıkması için zorunluluğu gösterildiği ölçüde meşruiyet taşıyacaktır ve deneyimin içinde

bulamadığımız zorunluluğu, insan aklı, deneyimin kendisini biçimlendirmek için kendi saf aklında ve saf görüsündeki a priori yapılar olarak keşfedip bunların ilkelerini ortaya koyacaktır. Kant, metafiziği dönüştüren kendi felsefesini, "transandantal idealizm" olarak adlandırarak onu, bir yandaki Leibniz ve Wolff gibi geleneksel metafizikçilerin "transandantal realizm"inin karşısına, diğer yandan da, Hume'unki gibi metafiziği tamamen reddeden "ampirik idealizminin" karşısına koyar.[15] Transandantal realistler, deneyimi aşan saf metafizik kategorilere ve görülere insanın zihni dışında bir dış gerçeklik atfetmeleri ile transandantal idealizmin öğretisinden ayrılırlar: Transandantal idealizmde, örneğin deneyimi aşan uzam, zaman gibi Kant'ın "saf görü" olarak, ya da tözsellik, nedensellik gibi "saf kategori" olarak adlandırdığı deneyimsel metafiziksel unsurlar, insanın zihninden bağımsız biçimde "nesnel" bir varlığa sahip olarak varlık taşımazlar; onlar yalnızca insanın zihninde, deneyimi biçimlendiren birer "form" olarak vardırlar; ama reel anlamda zihinden bağımsız bir gerçeklikleri yoktur. Bu noktada, Kant, bir "idealist"tir. Ama diğer yandan da, transandantal idealism, Hume gibi ampirik idealistlerin öğretilerinden de ayrılır. Hume'un son kertede deneyimi aşan hiçbir şeyin varlığını kabul etmediği, ya da bu konuda "şüpheci" olduğu için, öznelliğin sınırları içine hapsolan şüpheci bir ampirisizm geliştirmiştir. Buna karşın, Kant, insanın zihnine atfettiği ve duyu içeriğini belirlediğini; deneyimi biçimlendirdiğini öne sürdüğü o kategorileri aşan bir "kendinde şey"in, insanın zihninin dışında var olduğunu öne sürdüğü için, transandantal realist olmasının dışında aynı zamanda bir "ampirik realisttir". Zihnin deneyime uyguladığı formları geri çektiğimizde geriye kalan salt duyu içeriğine neden olan kaynak, insan zihninin dışındadır, ancak onu kendinde bilmemiz ve doğrudan ilişki kurmamız olanaksız olduğu için, Kant bu dışarıdaki unsura "kendinde-şey" der. "Kendinde-şey," insanın aklının anlayabileceği ve zamansallık, uzamsallık, nedensellik, tözsellik gibi formları kendisine uygulayabileceği bir bilinmezdir, numendir (Noumenon). İnsan, yalnızca kendi zihninin biçimlendirdiği kadarı ile gerçekliği bilebilir; bu da kendinde-şeyin, onun formları içinde biçimlenmiş olduğu kadarı ile, ona "göründüğü" kadarıdır, fenomendir (Phänomenon).[16]

---

15 A.g.e., A369.

16 Kant, kendinde-şeyi aynı zamanda "noumenon", "transandantal nesne", "akli ana-neden" (intelligente Ursache) olarak da adlandırır ve fenomenlerle karşı

6. Sonuç Olarak Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?

Kant eski metafiziğin tıkandığı, çözemediği hangi probleme bir çözüm getirmiştir? Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant'ın çözüm sağladığı en önemli problemlerden birisi, modern metafiziğin "krizi"ne neden olan başlıca nedenlerden birisi olarak da adlandırmış olduğumuz "aşkınlık" problemidir; Kartezyen düalizminin zihin ve madde olmak üzere birbirinden tamamen iki farklı töz öne sürmüş olması, bu birbirinden tamamen farklı iki tözün, nasıl olup birbiriyle etkileştiği sorusunu, problemini gündeme getirmişti. Bu aşkınlık probleminin bir semptomu, dış dünya ile ilgili ortaya çıkan şüphecilik halidir ve Hume'un felsefesinde bunla açık biçimde karşılaşırız. Bu şüphecilik, karşımıza "dış dünyayı nasıl bilebiliriz?"; "düşünen özne/zihin, uzamı olan maddeyle/nesneyle nasıl ilişki kurabilir; bir araya gelebilir?"; "özne dış dünyanın nesnelliğini kendi zihninde ne ölçüde temsil edebilir; olduğu gibi temsil edebilir mi?" şeklinde formüle edebileceğimiz bir grup farklı soru olarak karşımıza çıkar. Bu soruların hepsi, öznenin kendi içselliğini aşarak kendi dışında varolduğu iddia edilen nesnelliğe erişmesi, yani öznenin aşkınlığı probleminin farklı ifade biçimleridir. Özne ile nesne, zihin ile madde arasındaki bu gerilimi Kant, kendinden önceki filozoflardan farklı bir yaratıcılık ile çözmüştür: *Öznenin, nesneye olan erişimini (aşkınlığını), özneyi, nesnenin kurucusu haline getirerek sağlamıştır.* Yani zihin, maddeye erişmektedir, çünkü maddenin biçimini ona saf kategoriler ve saf görüler ile vermektedir. Hume'un yaptığı gibi, yaşadığı dünyanın formunu oluşturan nedensellik, tözsellik gibi geleneksel metafizik kategorileri, dünyanın kendisinde, deneyimin içinde araması ve bulamaması yüzünden bunları tamamen reddetmek yerine, bunları öznenin kendisinde, aklında a priori olarak bulunan yapılar olarak düşünmek ile Kant aslında bir taşla iki kuş vuran bir çözüm önermiş oluyordu: Hem aşkınlık sorununa bir çözüm getiriyor, hem de aynı zamanda, metafiziğin geleneksel kategorilerinden, onların zorunluluk, kesinlik iddialarından vazgeçmeden onları aşkınlığı sağlayan kurucu unsurlara çevirmek yoluyla bunu

---

karşıya koyar. Kendinde-şey, numen ve fenomen ve bunların ilişkileri, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde defalarca ele alınarak açıklanır. Bkz. A.g.y, ss. 16-17, s. 36, ss. 38-40, ss. 112-13, ss. 115-16, ss. 159-62, ss. 163-71, ss. 176-78, ss. 180-92, ss. 276-77, ss. 305-6, s. 340, ss. 347-48, ss.353-75, s. 381, ss. 425-30, s. 516, s. 518, s. 523, s. 527, s. 529, s. 548, s. 556, s. 664.

başarıyordu. Bu bağlamda, Hume, "aşkınlık" problemi karşısında havlu atan, bu problemi "metafiziksel" olarak damgalayarak çözmemeyi tercih eden bir filozof olarak karşımıza çıkar. Buna karşılık, Leibniz ve Wolff metafiziğinin de "aşkınlık" problemini çözmeye çalışırken, sadece akıldan yola çıkarak insanın zihnini aşan maddesel tözle ilgili deneyimi dışlayan biçimde felsefe yapmaları, onların yaptığı felsefenin miyadını doldurmuş olduğunun göstergesidir, çünkü modern felsefenin geldiği o olgunluk evresinde kendisine bağımsız töz atfedilmiş olan maddi dünyaya biricik erişimimiz olan duyulara, deneyime, bilgi üretmekte merkezi bir yere koymamak gibi bir lüksü olamazdı. Dolayısıyla, Leibniz ve Wolff felsefelerinin, Kant'ın kendi felsefesiyle ele aldığı aşkınlık problemine bir çözüm getiriyor gibi gözükürken, aslında bunu devri kapanmış bir felsefe tarzı ile yapmışlardır ve bunun da yine bir tıkanma, problemi çözememe biçiminden başka bir şey olmadığının altının çizilmesi gerekir.

Burada, "Kant modern felsefenin krizini tek başına çözdü, bitirdi" gibi abartılı bir şey iddia ettiğimiz yönünde yanlış bir izlenim oluşmamalıdır. Bu yüzden yazıda "çözmek" kelimesini daha zayıf anlamıyla, zaman zaman yazıda kullandığımız "çözüm getirmek" anlamında kullanıyoruz. "Çözmek" ya da "çözüm getirmek" dediğimizde, problemi tüketen, ortadan kaldıran bir çözümden çok, o problemin karşısına, problemin dile getirdiği durumun o zamanki koşullara görece olarak en vaatkar biçimde aydınlatılmasını kastediyoruz. Kant, aşkınlık problemine güçlü bir çözüm "getirmiştir"; ama bu, bu çözümde de elbette kendi içinde yeni felsefi problemlerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Aksi halde Kant'ın bir yandan izleyen, ama aynı zamanda onun felsefesindeki problemlere işaret ederek onu eleştiren Alman idealistlerinin felsefe yapmasına gerek kalmazdı. Demek ki, metafiziğe ihtiyacımız olup olmadığı sorusunun yanıtı, ele aldığımız metafizik anlayışının belli bir problemi mutlak anlamda çözüp bitirdiği ile değil, o probleme, diğer çözüm girişimlerine karşı görece olarak daha vaatkar bir çözüm getirmesiyle ilişkili olarak verilebilir bir yanıttır; bir probleme çözüm getirmenin dereceleri vardır ve belli bir problem bağlamına görece olarak o çözüm değerlendirilebilir. Getirilen çözüm, yalnızca o zamanın ve koşulların içinde, alternatifleri arasında bir problemi görece olarak en güçlü biçimde teşhis eden ve "o sırada" daha fazla şeyi görmemizi, anlamamızı mümkün kılan bir düşünce modelini bize sağlayan, ama ondan daha vaatkar bir görüş açısı sağlayan bir model ortaya

çıktığında da, kendi içindeki potansiyel yeni problemlerle deşifre edilerek geride bırakılabilen bir çözümden fazlası değildir. Her çözüm girişimi, kendisiyle birlikte, daha sonra başka filozoflarca tespit edilecek problem olanaklarına gebedir; bu yüzden felsefe sürekli olarak tarihsel bir diyalog olarak dinamik bir düşünce hareketi içinde akıp gider. Kant'ın metafiziğini bu yazıda, "metafiziğe ihtiyacımız var mı?" sorusu bağlamında öne sürdüğümüz "problem çözme" ölçütünü sağlayan bir filozof olarak ele alarak yaptığımız şey, aşkınlık problemiyle ilgili bir son durağı, nihai bir çözümü işaret etmek değil, kendi çağının içinde olduğu metafizik krizine o dönemin en vaatkar çözümünü sağlamış bir filozofun, geleceğin felsefesini işaret eden metafiziğinin oluşturduğu "uğrak" noktasını anımsatmaktır.

Kaynaklar

Carnap, Rudolf. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* içinde, 2, 1932, ss. 219–241.

Carnap, Rudolf. *Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*. Berlin-Schlachtensee: Weltkreis, 1928.

Carnap, Rudolf. *Pseudoproblems in Philosophy*. Çev. Rolf George. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1967.

Descartes, Rene. *Discourse on Method*. Çev. Donald A. Cress. Indiana: Hackett, 3. Basım, 1998.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Hacking, Ian. "Two Kinds of "New Historicism" for Philosophers". *New Literary History* içinde, Vol. 21, No. 2. The Johns Hopkins University Press, 1990, ss. 343-364.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1927.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton. New York: Oxford, 2000.

Kant, Immauel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Akademie edition, vol. IV. Berlin, 1911

---Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

Maslow, A.H. "A theory of human motivation". *Psychological Review* içinde. 50 (4) ss. 370–96, 1943.

Popper, Karl R. *All Life is Problem Solving*. London: Routledge, 1999.

---Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper and Row, 1965.

---Popper, Karl R. *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London: Routledge, 1992.

E

Bölüm 4: Felsefede Metafizik Karşıtlığı

Egemen S. KUŞCU[1]

Çağdaş felsefenin özünde metafizik karşıtı bir karakterinin olduğu ve bu yolun özellikle Russell ile başlayan, Wittgenstein'la olgunlaşan ve Viyana Çevresi ile doruğa ulaşan bir süreç olduğu, söz konusu etkinin hâlâ kırılmamış olması sıklıkla tekrarlanan görüşlerdir. Bu makalede öncelikle metafizik karşıtlığının yalnızca çağdaş dönemin bir karakteri olmadığı; felsefenin çeşitli dönemlerinde ele alınan bir başlık olduğu üzerinde durulacaktır. Sonrasında metafiziğe en önemli karşı çıkışlardan biri olan çağdaş dönem içinde gerçekleşen eleştiriler ele alınacaktır. Dolayısıyla yukarıda sıralanan görüşlerin haksız olmadığı ancak içeriğinin üzerinde çok da fazla durulmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda söz konusu dönem incelenecektir. Son olarak çağdaş felsefe içerisinde metafiziğe yeniden bir dönüş olduğu ancak bu sefer metafizik tartışmanın belli bir bağlamda (özellikle semantik tartışmaları kapsamına alarak) yapıldığı ortaya konacaktır. Dolayısıyla, geleneksel metafiziğin bazı başlıklarının hâlâ gündemde olmasına rağmen bunun ele alınma yönteminin değişmiş olduğu belirlenecektir.

1. Giriş

Metafizik özellikle Aristoteles'in görüşleriyle sistemli bir araştırma başlığı haline gelmiştir. Ancak Aristoteles'in konu üzerine olan görüşlerinin etkisi, özellikle Ortaçağ ile beraber metafiziğin içeriğinin değişimi ile daha da önemli bir alan olarak varlığını sürdürmüştür. Modern felsefe içerisinde metaifiziğe ilk önemli karşı çıkışı Hume'un yaptığı dile getirilebilir. Hemen ardından ise metafiziğin olanağını

---

[1] İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

sorgulamasıyla, Kant'ın çağdaş döneme de uzanan etkisinden söz edilebilir.

Hume *Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma* eserinin ilk bölümünde metafiziğin "Tam olarak bir bilim" olmadığını dile getirmiş ve "anlama yetisine bütünüyle erişilemez olan konulara girdiğini" belirtmiştir. (Hume 2007: 7) Hume'un anlama yetisine erişilemez olarak belirttiği konuların başında tanrısallık ve onunla ilişkili konular (ancak buna bağlı olarak töz, öz anlayışı vb. dönemin geleneksel metafiziğinin çoğu başlığı da[2]) görülür. Ancak çağdaş felsefenin de en önemli kavramlarından olan nedensellik gibi konularda Hume'un eleştirileri belirleyici olmuştur.[3] Yalnızca Hume'un değil deneyimci geleneğin genelinin söz konusu eleştirileri yönelttiği düşünülebilir. Ancak hem Hume'un çok keskin ifadeleri hem de özellikle nedensellik bağlamında Kant'a olan etkisini düşündüğümüzde söz konusu eleştiri bağlamında Hume, daha öne çıkan bir isimdir. Hume'un tanrısallık ve ona bağlı konular üzerine olan eleştirilerinden çok, neden kavramı üzerine olan eleştirilerinin üzerinde durmak aslında diğer konulara olan olası yaklaşımını da anlamamıza yardımcı olacaktır. Bunu yapabilmek için kısaca Hume'un en kritik düşüncelerini sergileyeceğiz. Böylece Hume'un aslında çağdaş döneme olan etkisini de anlamak kolaylaşacaktır.[4]

Hume'a göre insanın anlama yetisinde kökeni algılama olmayan hiçbir şey bulunmamalıdır. Anlama yetisinde bulunacak şeyler idelerdir ve ideler izlenimlerin soluk yansımalarıdır (Hume 2007: 12-

---

2 "Tüm ideler, özellikle soyut olanlar doğal olarak belli belirsiz ve karanlıktırlar" (Hume 2007: 15) Dolayısıyla Hume'un geleneksel metafiziğin (ya da felsefenin) kavramlarını genel olarak gözden geçireceği başlangıçtaki bu yaklaşımından da anlaşılmaktadır: "Metafizikte ortaya çıkan güç, kuvvet, enerji ya da zorunlu bağlantı gibi idelerden daha karanlık ve belirsiz ide yoktur." (Hume, 2007: 45) Böylece Hume bu türden karanlık ve belirsiz ideleri sorgulayarak aslında bir tür ilerleme yakalamaya çalışmaktadır: "Metafizik ya da ahlaki bilimlerde gelişmemizin en büyük engeli idelerin karanlık oluşu ve terimlerin belirsizliğidir." (Hume: 2007: 45)

3 Onun dönemin metafiziğine yönelik en keskin ifadesi içinde nicelik ve sayıya ya da olgu sorunu ve varoluş sorunu üzerine deneysel akıl yürütme olmayan tüm metafizik kitaplarının ateşe atılması yönündeki sözlerinde açığa çıkmaktadır. (Hume, 2007: 120).

4 Örneğin Moore bunu Hume'un anlamlı olmanın ne olduğuna ilişkin bir tartışma yürütüyor olmasına bağlamıştır. Bilindiği üzere çağdaş felsefenin bizim de bu çalışmanın ileri bölümlerinde ele alacağımız yaklaşımı metafiziğe asıl olarak bir anlam tartışması içerisinde yaklaşmaktadır. (Moore, 2012: 88-89)

13). Ancak idelerin (ve dolayısıyla izlenimlerin de) basit (yalın) ve karmaşık olarak adlandırılması ile beraber Hume'un söz konusu yansıma (ya da idelerin izlenimlere dayanması) gerekliliğini özellikle yalın idelerle sınırladığını da görülmektedir. (Hume, 2007: 13). Dolayısıyla birleşik idelerin kendilerine doğrudan karşılık gelecek izlenimlerinin aranmayacağı dile getirilebilir. (Hume 2007: 45)

Bu dayanma koşulu o kadar önemli bir koşuldur ki Hume'un tüm yargılarına eşlik etmekte dolayısıyla metafizik eleştirisinin de temelini oluşturmaktadır.[5] Ona göre herhangi bir ide karşısında sorulacak soru şudur: "Bu sözde ide hangi izlenimden çıkmıştır?" (Hume, 2007: 13)

Hume'un sözde ideler eleştirisinden bazı ideleri sözde olarak değerlendirip felsefenin dışında bırakmak istediği açıktır. Hume'un ele aldığı sözde ideler töz başta olmak üzere sonsuzluk ve sonsuzluk idesiyle ilişkili olduğu düşünülebilecek Tanrı idesidir.[6] Hume insan aklının tüm nesnelerini İdelerin İlişkisi ve Olgu Durumları türlerine ayrımlar (Hume 2007: 25). Bu şekilde aslında klasik bir bilgi bölümlemesine dayanıyor olsa da özellikle olgu durumlarında tüm bilgiyi Neden ve Etki ilişkilerine dayandırmasıyla ve bunların herhangi bir zorunluluk taşımadığını iddia etmesiyle klasik bilgi bölümlemesinin eleştirel (hatta şüpheci olarak nitelenebilecek) bir değerlendirmesini yapmaktadır.[7] Böylece bu eleştiri sayesinde, bir yandan insan zihninin doğasının çalışılmasının önemini vurgulaması ("zihinsel geografi ya da zihnin değişik parça ya da güçlerinin açıklanması" (Hume 2007: 9)) diğer yandan nedensellik düşüncesine bizi alışkanlıkların sevk ettiğini tespit etmesiyle metafizik eleştiriye ve böylesi kavramlara dayanan metafiziğin olanağını da tartışmaya açmaktadır. Bu tartışma her türden düşüncenin bir biçimde insanın düşünüşünün incelenmesi yoluyla anlam kazanacağına ilişkin bir

---

5 Bağlantıyı kaçırmamak amacıyla şimdiden yinelemekte fayda vardır. Bu bakış açısı ileride inceleyeceğimiz çizgi içerisinde özellikle Carnap'ın düşünceleriyle doruğa ulaşan görüşün temel tezlerine benzemektedir.

6 Araştırma eserinde Hume kopya ilkesini pek çok ideye uygulamış ve bunun sonucunda çoğunu da felsefesinden elemiştir. Daha önce saydığımız eleştirilen ideler dışındakiler ise şunlardır: maddi töz, varlık, zihinsel töz, bir töz olarak kendilik ve katılıktır.

7 Ancak daha genel bir ilke her tür metafizik kavrama yönelik olarak şu şekilde dile getirilmektedir: "Eğer a priori akıl yürütüyorsak herşeyin herşeyi oluşturabilme gücü vardır." (Hume 2007: 119) "Tüm varolanların varlığına yönelik bu sorgulamanın zorunluluğu tüm idelerin sınanmasına yönelik bir kriter olarak da ortaya çıkmış olmaktadır.

vurguyu da barındırmaktadır. Hume böylece tartışmalı da olsa bir anlamda metafiziği alışılmış biçimiyle değil, "ancak insan doğasının deneysel bir bilimi" (Moore 2012: 99) olarak kabul edilebilir bulacaktır.[8] Hume'un yaklaşımı bu şekilde anlaşıldığında Kant felsefesinin ne türden bir tartışmayı merkeze koyarak yola çıktığını anlamak kolaylaşmaktadır.[9]

Kant'ın eleştirel felsefesinin öncelikli tartışması, Hume'un daha köktenci (ancak sınırları çok da belirgin olmayan) tavrına karşın metafiziğin ne şekilde olanaklı olabileceğidir.[10]Kant'ta Hume'un çok keskin olsa da belli bir anlamda metafiziğe olanak verecek metafizik sorgulamasının benzerini görürüz. Ancak Kant'ta sistemli bir biçimde ilgili olanağın ortaya konma çabası söz konusudur.[11] Kant açık bir

---

[8] Hume'un metafiziğe olanak tanıyıp tanımadığı genel anlamda tartışmalı bir konu olsa da güncel çalışmalarda a priori bir metafiziğe karşı deneyci bir metafizik savunduğuna yönelik yaklaşımlar daha çok vurgulanmaktadır. Bkz.: (Morris ve Brown 2017)

[9] Hume'un yaklaşımının da eleştirel ve yapıcı iki aşamasına dikkat çeken Morris ve Brown bu geçişin de iyi bir şekilde anlaşılmasına olanak tanımaktadır. BKz. Morris ve Brown 2017)

[10] "LOCKE ve LEIBNIZ'in Denemelerinden bu yana, daha doğrusu tarihinin uzandığı kadarıyla Metafiziğin doğuşundan bu yana, bu bilimin kaderinin belirlemesi bakımından hiçbir olay, DAVID HUME'un ona karşı yaptığı saldırıdan daha önemli olmamıştır. HUME bu bilgi türüne hiç ışık getirmedi, ama öyle bir kıvılcım sıçrattı ki, kolay alevlenebilecek bir kava rastlasa ve için için yanan kor dikkatle korunup büyüseydi, onunla pekâlâ bir ışık yakılabilirdi." (Kant, 2002: 5) Kant burada Hume'un bir ışık getirmediğini vurgulamıştır. Hume'un insan zihninin çalışılması gerektiği yönündeki uyarısını, metafiziğe ilişkin reddedici tavrı dolayısıyla dikkate almamış görünmektedir.

[11] Hume'un metafiziğe keskin karşı çıkışına rağmen onun belli tür bir metafiziğe olanak tanıması, güncel tartışmalar içerisinde üzerinde anlaşılan konulardan biridir. Ancak bu güncel tavrın yeniden yaşanan bir aydınlanma olduğu dile getirilebilir. Çünkü Kant da bu konuda benzer bir yorumda bulunmaktaydı: "Bununla birlikte bu yıkıcı Felsefenin kendisine Hume Metafizik diyerek, ona yüksek bir değer verdi. Şöyle der: 'Metafizik ve Ahlâk, bilimin en önemli dallarıdır; Matematik ve Doğa Bilimi onların yarısı kadar bile değerli değildir.' (Denemeler, 4. Bölüm, s. 214, Almanca çev.). Ne var ki, bu keskin görüşlü adam, burada insanoğlunu şaşırtan, pek çok sonu olmayan ve birbirini izleyen anlaşmazlıkları tamamıyla ortadan kaldırmada, kurgusal aklın abartılmış iddialarının azaltılmasının sağlayacağı sadece negativ yararı gördü; ama bu arada, akıl, istemeye çabalarının bu yüksek amacını ancak sayelerinde saptayabilmesini sağlayan umutlarından yoksun kalınca, ortaya çıkan pozitiv zararı gözardı etti." (Kant, 2002: 6.)

biçimde metafiziğin olanaklılığının sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Dahası bu soruna çözüm de bulduğunu ileri sürmektedir (Kant 1998: A XIII).

Ancak Kant'ın da metafizik anlayışının kendinden öncekilerin metafizik anlayışından kökten farklı olduğu görüldüğünde ne türden bir uğraş içinde olduğu yeniden sorgulanmalıdır. İlk bakışta Kant'ın Tanrı, ruh vb. hakkında geleneksel pek çok tartışmayı mı çözümlediği yoksa başka bir metafiziğin olanağını (ya da olanaksızlığını) mı sunmaya çalıştığı anlaşılamamaktadır. Ancak sınır çizici bir tavır içinde olacağı baştan belirtilmektedir. (Kant 1998: A XII) Bu sınır çizme öyle bir sınır çizmedir ki bir anlamda metafiziğin hiçbir biçimde olanaklı olmadığı sonucunun da çıkarılabilmesine yol açacaktır.[12]

Kant'ın geleneksel metafiziğin sorunlarını çözümsüz bulmasındaki temel motivasyon elbette kendi felsefesinin en önemli cümlesi olarak da belirtilebilecek "görüler olmaksızın kavramların boş" olmalarından kaynaklanmaktadır (Kant 1998: A 52). Böylelikle yalnızca kavram çözümlemesi e.d. ile analitik bir tarzda ilgili alanlarda bilgi ortaya konabileceği yanılgısından kurtulunacaktır. Kant'ın çabası öncelikle bunu ortaya koymak sonrasında ise sözünü ettiği metafiziğin olanağı sorusuna cevap vermektir. Kant ilkiyle ilgili olarak açık bir biçimde insan aklının kaçınamayacağı soruları diyerek bir töz olarak ruh, bir zemin olarak Tanrı ve her şeyin bütünü olarak evren tartışmalarını işaret eder (Kant 1998: A 334). Bunları insan düşünmesinin işleyişi hatta bilimsel araştırma için bile gerekli (pratik akıl açısından ise zorunlu) olduğunu vurgular. Buna rağmen bu tartışmaların görünün ötesine geçmesinden kaynaklı kuramsal bilgi vermekte de verimsiz olduğunu ortaya koyar. "Saf aklın antinomileri" böylesi bir verimsizliğin açık edildiği bölümdür. Ancak insan düşünüşünün verimli çalışabilmesi için aklın böylesi soruları sormakla, düzenleyicilik görevini yerine getirmesi gerekmektedir. Kant'ın eleştirel felsefesinin ve elbette metafiziğin olanağı da bu noktada kendini var etmektedir. Duyarlık ve anlama yetisi ne şekilde iş görmektedir? Dahası Kant bu işleyişi ne şekilde sergilemektedir?

Buna ilişkin dört soru eleştirel felsefenin tüm çabasını da gözler önüne sermektedir:

1. Saf Matematik nasıl olanaklıdır?
2. Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?

---

[12] Örneğin: "Metafiziği karakterize eden sentetik a proiri önermeler gerçekten olanaklı değillerdir. Metafizik doğası gereği diyalektiktir." (Grier, 2004)

3. Metafizik doğal bir eğilim olarak nasıl olanaklıdır?
4. Bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır? (Kant 1998: B 19 - B23)

Bu sorular eleştirel felsefenin tüm çabasını gözler önüne sermektedir. Transandantal olarak adlandırılan bu felsefe (Kant 1998: A 16) yoluyla duyarlık ve anlama yetisinin işleyişinin ele alınmasını da kendi felsefesinin en önemli öğesi olarak sergiler. Duyarlık bir nesnenin bize verilmesini sağlarken anlama yetisi bunları belli ilişkiler içerisine sokar. Anlama yetisinin kavramları saf kavramlar olduğundan (deneysel bir içerik taşımamalarından) ötürü doğa biliminin olanağını var eden asıl yetinin burası olduğu da açığa çıkar (Kant 1998: A 65). Açıktır ki Hume'un nedensellik ile ilgili yürüttüğü tartışma Kant dizgesinde saf anlama yetisi olarak bir dizgenin karşımıza çıkmasına ve bilginin (doğadaki zorunluluğun) tüm olanağının buna dayandırılarak açıklanmasına yol açmaktadır.[13] Elbette önceden de sözünü ettiğimiz üzere bize bir nesnenin verilmesini sağlayan duyarlık olsa da düşünülmesini sağlayan anlama

---

[13] Kant'ın kendi sözleriyle de dile getirirsek nedenselliğin Hume ile başlayan eleştirel değerlendirilişinin metafiziğin olanağının sorgulanmasına giden yolda asıl önemli durak olduğu anlaşılmaktadır: "HUME herşeyden önce Metafiziğin bir tek ama önemli bir kavramından, yani neden ve etkininbağlantılılığı kavramından *(dolayısıyla buıun sonucu olarak ortaya* çıkan kuvvet ve eylem gibi kavramları da gözönünde bulundurarak) yola çıktı ve bu kavramı kucağında büyüttüğünü ileri süren aklı, kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırdı: akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor. HUME, aklın a priori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılamayacak şekilde kanıtladı; çünkü bu bağlantılılık zorunluluk içerir, ama bir şey olduğu için başka bir şeyin de zorunlu olarak olmasının nasıl gerektiği, dolayısıyla böyle bir bağlantılılık kavramının a priori olarak nasıl getirileceği bilinemez. Bundan şu sonuca vardı ki, akıl bu kavramla kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayri meşru çocuğundan başka <bir şey değildir. HUME bundan şu sonuca vardı: aklın bu türden bağlantılılıkları, sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktur; çünkü o takdirde kavramları sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona a priori olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da "Metafizik hiç yoktur, olamaz da" anlamına gelirdi*." (Kant, 2002: 5-6)

yetisidir. Söz konusu olan düşünme olduğunda ve geleneksel metafizik eleştirisi olduğunda "içeriksiz düşüncelerin boş olması" ne kadar önemliyse genel bilginin olanağı anlamında "kavramsız görülerin kör" olması bir anlamda daha da önemlidir. Bütünüyle deneyimi var eden bu kavramlar doğayı da var ederler. Kant'ın günümüz metafizik eleştirileri içerisinde de (elbette felsefesinde de) bakış açısının bir biçimde varlığını sürdürüyor olmasında en etkili yaklaşımı budur denebilir. Deneyim bütünüyle insanın kendi tarafından var edilmektedir ve bu deneyimin dışında kalan sorular her ne kadar insanın sormaya eğilimli olduğu sorular olsalar da bilgi bağlamında çözümsüzlüklerinin anlaşılmasıyla belli bir sınırın dışına itilmek durumundadırlar. Elbette Kant'ın idelere eleştirel felsefe içerisinde önemli bir yer vermesi belki son cümledeki yorumun aşırı bir yorum olarak değerlendirilmesine yol açabilir. Ancak özellikle *Prolegemena*'daki bilim olarak metafiziğin olanağını, deney alanının sınırı kadar düşünce alanının sınırının da çizilmesi olarak belirlediği düşünüldüğünde, sınırın ötesinin sınırın içinden gösterilmesinin metafiziğin işi olduğu ortaya çıkmaktadır. (Kant, 2002: 111) Kant'ın geleneksel metafiziğe eleştirisi, değerini sınırın aşılma çabasını her zaman bir bilgi konusuymuş gibi gösterilmesinin yanlışlanmasından almaktadır. Kant felsefesinde elbette pratik alan söz konusu olduğunda bu idelerin bir anlamı olacaktır ancak metafiziğe bir bilim olma şansını verecek olan bu alandaki tartışmalar değil saf akıl eleştirisinde yapılmak istenen tartışma e.d. insan düşünüşünün yapısının ortaya koyulması çabası olmaktadır.[14] Kant felsefesinin bu yanı hem Hume ile başlayan geleneksel metafiziğin eleştirisinin daha sistemli ve kökensel bir inceleme ile devamı anlamına gelmekte hem de Kant'ı 20. yy'da en önemli metafizik karşıtı görüşleri ortaya koyanların öncüsü haline getirmektedir.

---

[14] Ayer'in Kant'ın felsefesine yaptığı vurgu önemlidir. Özellikle Kant'ın sınır çizme tavrını önemli bulsa da yine de sınırın bir biçimde dışının bilinmesine yönelik bir tavrı sergilediğini belirtmektedir. Wittgenstein'ın sözlerini alıntılayarak (Düşünceye bir sınır çizebilmemiz için, bu sınırın iki yanının da bilmemiz gerekir) ve Bradley'in de tıpkı Wittgenstein gibi bir yerden yaklaşarak eş metafizik kurmanın kendisini eleştirse bile yine de bir metafizik olacağını ileri sürmesi karşısında köktenci bir tavır geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Hiçbir biçimde dışına çıkmaksızın (e.d. bir bilgi problemi haline getirmeksizin) sınırın gösterilmesi olanaklıdır dahası bunun için de elde dil gibi açık bir ortam bulunmaktadır. Böylece transandantal incelemelere vb. gitmeye de gerek kalmayacaktır. (Ayer, 1998: 12-3)

Bu noktaya kadar yürütülen araştırmadan Hume ve Kant'ın hangi bakımlardan çağdaş döneme etki yaratmış olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır. Bunlar şu şekilde belirlenebilir: İnsan aklının (e.d. ile kavramlara ya da yargı vermeye nasıl ulaşıldığının) çalışılması, bu yolla hesabı verilemeyecek hiçbir kavramın ya da olgunun (ör: nedensellik) bilgi bağlamında değerlendirilemeyeceğinin belirlenmesi, özellikle tanrı, ruh, tözsellik vb. kendinden kabul edilir çoğu kavramın kendiliğinden kabul edildiği biçimiyle kabul edilemeyeceği, bir başka deyişle bilgide bir sınırın olduğu ve bazı kavramların bu sınırın ötesindeki kavramlar olduğunun belirlenmesi.

2. Çağdaş Felsefenin Başlangıcında Metafizik Karşıtlığı

Kant'ın ortaya koymaya çalıştığı sınır elbette kendinden sonraki felsefede tam anlamıyla bir sınır olarak kabul edilmemiştir. Dahası bu sınır yeniden farklı biçimlerde aşılmıştır. 20.yy'ın başında daha sonradan çok açık bir metafizik karşıtlığına dönüşecek sorgulamaların başlangıcı kendilerini söz konusu sınırın aşılmış olduğu bir düşünce dünyası içerisinde bulan iki filozofla anlaşılabilir. Bunlardan birincisi Moore, ikincisi ise Russell'dır.

20. yy'ın başında Hegel felsefesi 'yeni' Hegelcilik başlığı altında önemli filozoflar tarafından temsil edilmeye devam etmektedir. Özellikle metafizik alanında Bradley ve McTaggart'ın çalışmaları söz konusu bağlantıyı açığa vuran çalışmalardır. Düşünceleri farklılık sergilese de genellikle mutlak idealizm olarak adlandırılan bu görüşlerin temel yaklaşımının sağduyu ve bilimsel gelişmelere karşı, bunlarla pek de uyumlu olmayan hatta bunları yadsıyan metafizik görüşler ortaya koymak olduğu söylenebilir. Ancak felsefede her zaman olduğu gibi bu konuda da karşı görüşler aynı dönem içerisinde kendini ortaya koymaya başlayacaktır. Özellikle Russell ve Moore'un çalışmaları yeni bir felsefe (ve dolayısıyla yeni bir metafizik eleştirisinin) şekillenmesi için kaynak olmaya başlayacaktır.

Yeni metafizik karşıtlığının ortaya çıkmasına neden olan tartışmanın başlangıcını evrenin ayrımlanamaz bir bütün olarak görülmesi gerektiği ve bu konuda tek bir doğrunun olduğu, felsefede önemli olanın gerçekliğin zorunlu ve özsel yanının ortaya konması olduğu yönündeki görüş oluşturmaktadır. Bradley'e göre evren ayrışmaz, sürekli, parçalı olmayan bir bütündür. Gerçeklik bu karakterde olduğu için onu parçalı biçimde düşünen sağduyu ve bilim

bizi gerçeğin metafizik karakterini anlamaktan uzaklaştırmaktadır.[15] Bradley'e göre "Mutlak" parçalı vb. olmadığı için ilişkiler de nesnelerin içsel doğalarınca ortaya çıkmaktadır ve ilişkiye girmiş iki nesnenin bu özelliklerinden dolayı aslında zaten birlikli bir halde oldukları ortaya çıkmaktadır. Böylece aslında onun eserinin temel iddiası ilişkilerin gerçek olmadıklarının kanıtlanmasıdır denebilir.[16] Ona göre bir nesne diğer nesnenin yanındaysa, aslında iki nesnenin içsel doğalarınca birbirlerine göre sağ ya da sol tarafta olmaları baştan içerilmektedir. Bir başka şekilde söylenirse iki nesne kendindeki özelliği karşısındakine de taşımakta böylece biri diğerinin doğasına karışmaktadır. Tüm nesnelerin aslında bir biçimde birbirleriyle ilişkili olduğu düşünüldüğünde tüm evren birlikli bir bütün haline gelmektedir. Bradley (ve Mc Taggart) uzamın ve zamanın parçalı görünümünün (hem sağduyu hem bilim hem de yargılarımızda) ardında yatan gerçek bu olduğu için, tüm bu parçalı görünüşü destekleyen varolanların gerçek olmadığı düşüncesine varmışlardır. Bu bağlamda sağduyu, bilim ve dilsel kullanımlarımızın (örneğin zaman konusunda dün, bugün, yarın ya da önce, sonra gibi ifadelerimizin olması ya da özne yüklem biçiminde yargılarımızın olmasından şeylerin gerçek olduklarını ve aralarında gerçek ilişkilerin olduğunu düşünmek) görünüşü oluşturduğu ancak felsefenin işi olan

---

[15] Bradley *Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserinin ilk bölümünde (*Görünüş*), sağduyu ve bilimin bizi yanlış yönlendirmesine neden olan temel kavramlar ve varolanlar olarak birincil nitelikler (ve genelde nitelikler), ilişkiler (bağıntılar), hareket, değişim, uzam, nedensellik, etkinlik, şey, kendilik ve zaman ortaya konur ve tamamen aynı yöntemle (saçmaya indirgeme) hepsinin gerçek olmayışları kanıtlanmaya çalışılır. Sonra (Bradley, 1916: 11- 132) ikinci bölümde (*Gerçeklik*) Mutlak ile ilgili görüşler ortaya konur.

[16] Bu, aynı zamanda Bradley gerilemesi olarak adlandırılan ve saçmaya indirgeme şeklindeki bir çürütmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Eğer iki nesne birbirlerinden ayrı olsalar ve aralarında gerçek bir ilişki olsa yani iki nesne ilişki dolayısıyla birbirileriyle ilişkili kabul edilecekse ilgili nesnelerin söz konusu ilişki ile de ilişkileri olacak ve bu sonsuza dek geri gidecektir. İlişki ve nitelik başlığında tartışılan bu konu "İlişkilerle birlikte nitelikler olanaksızdır", "İlişkiler olmaksızın nitelikler imkansızdır" ve sonuç olarak "İlişkiler niteliklerle ya da nitelikler olmaksızın imkansızdır" başlıkları ile aynı bölüm altında ayrı ayrı incelenmektedir. (Bradley, 1916: 25-34) Dışsal ve içsel ilişkiler olmak bakımından tüm ilişki biçimleri şeylerin bağımsızlıklarını da ortaya koyduğundan bu kadar önemli olmaktadır. Ancak hem Russell'ın hem de Moore'un Bradley'in yargıların incelenmesinden hareketle ortaya koyduğu görüşleri yanlış değerlendirdikleri de sıklıkla belirtilmektedir. Bkz.: (Candlish, Macha: 2015: 24)

gerçeğin bambaşka bir karakterde olduğu ortaya konmaktadır.

Moore söz konusu görüşlere karşı çıkmıştır.[17] İlk olarak "İdealizmin Reddi" (1903) çalışmasıyla ve sonrasında "Sağduyunun Savunusu" (1925) adlı çalışmasıyla sağduyuya uygun bir dünya anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır (Moore, 1993: 23-45 ve Moore, 1993: 106-134). Özellikle ikinci makalenin etkisi, dilinin ve argümanlarının sadeliği ile daha da fazla olmuştur. Moore herkes tarafından bilinen gerçeklerden ve önermelerden hareket ederek dönemin idealizminin reddettiği pek çok varolanın (uzam, zaman, sağduyuya karşılık gelen gündelik nesneler vb.) aslında gerçek olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.18 Bir bedeninin olduğu, bir müddet önce doğmuş olduğu, yaşamı boyunca dünyaya yakın bir biçimde yaşadığı, bu dünyanın kendi doğumundan çok daha önceleri de varolmuş olduğunu ve herbirimizin bu deneyimlere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu büyük oranda bu türden yargılarımızın aslında nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin bir 'yöntem' ile yapmıştır. Bu yargılar içerisinde yalnızca kişiyi ilgilendiren önermeler Moore'a göre birinci türden önermelerdir. (Moore, 1993: 107) Bunların bir kısmı deneyimleri içerir ve deneyimler kendi çevremizin aracısız, basit duyu verilerine sahip olmamızdan, başkalarının algılanmasına ve sonuç olarak şu anın, geçmişin hatıralarına vb. sahip olmamızdan oluşurlar. Diğer tür ise aslında tek bir önermeden oluşur: Kendisi gibi başka pek çok insanın da benzer süreçlerle varolduğunu, bunun farkında olduğunu ve ilk türden önermeleri onların da bildiğini ileri sürmektedir. (Moore 1993: 108) Ona göre bu önermeler "Sağduyuya Uygun Dünya Görüşünü" (Moore 1993: 119) ortaya koymaktadır. Peki bunca basit önermelerin üzerinde bunca detaylı durmasının nedeni nedir? Moore'a göre filozoflar sağduyuya ilişkin bu basit gerçekler ve doğrularla çelişen görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak sağduyuya aykırı görüşlerine karşın onlar da bu türden önermelerin doğruluğunun farkındadır (örneğin Bradley ya da McTaggart birer

---

[17] Moore sistemli bir felsefe çizgisi ya da çalışması ortaya koyamamış olsa da onun önemi hem Russell'ı idealist felsefenin etkisinden çıkarmakla (felsefeye gündelik dildeki yargıların incelenişi, sağduyunun önemini sokması) hem de karakteri ile dönemin gençleri üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Bu önem Ryle tarafından sıralanan başlıkları detaylı incelenmesiyle Moore'un etkisini anlattığı makalesinde açık bir biçimde belirtmektedir. (Ryle 2009: 278-282)

[18] Doğrudan Bradley'in argümanlarına karşı argümanlar geliştirmiştir. Bkz: (Moore, 1993: 113)

vücudlarının olmadığını mı kabul ediyorlardı) ve bunu kabul etmeleri aslında felsefi olarak (e.d. metafizik) ortaya koydukları görüşlerin ne kadar aykırı olduğunu görme fırsatı yaratacaktır. Daha sonraki önemli çalışması "Bir Dışsal Dünyanın Kanıtı"nda benzer yalınlıkta bazı önermelerin ne şekilde kesinlikle doğru olarak görülebileceğini inceleyen Moore'a göre, felsefenin işi filozofların (idealist de olsa kendi sağduyu görüşünü de kabul etse) bu ve benzeri önermelerinin analizini hedeflemelidir. Kendisi doğrudan bir analiz yöntemi ortaya koymamış olsa da söz konusu önermelerin incelenmesiyle, genellikle duyu verilerinin varlığının yani tüm önerme ya da yargılarımızın temeli olan aracısız farkındalıklarımızın olması gerektiğine yönelik bir çalışmayı hedeflediği görülmektedir. Tüm bu çalışmalarda aslında ileride bir felsefi yöntem haline gelecek yargı çözümlemesinin ilk örneklerini çok açık bir biçimde Moore geliştirmektedir. "Bu bir eldir" yargısının temelde olmasının nedeni bir elimizin olması ve onun her ne kadar parçamız olsa da, bizim dışımızda olduğunun aracısız bir şekilde farkında olabildiğimiz bir şeydir olmasıdır. "Bu bir eldir" yargısı aslında başka bir biçimde çözümlenmelidir. Bu çözümleme örneğin 'şu an bir el görüyor olduğum duyu verisi hem benden bağımsız bir el olduğunu hem benim ondan bağımsız bir varolan olarak onu algıladığımı ortaya koymaktadır' şeklinde çözümlenebilir.[19]

Moore söz konusu ilişkiyi daha derinlemesine ortaya koymamış olmasına rağmen Russell'ın tam olarak gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin bu olduğu söylenebilir.[20] Russell'ın Hegel ve Bradley gibi filozofların

---

[19] Moore'un "Dış dünyanın Bir Kanıtı" (1939) çalışması da buradaki tartışmalara daha güçlü bir zemin oluşturma çabasının ürünüdür. Bu çalışma temele Kant'ın dış dünya hakkındaki görüşlerinin eleştirisini oturtmaktadır (Moore, 1993: 147-8). Bu konunun iki açıdan önemi vardır denebilir. Birincisi kendisinin *Yargının Doğası* (1899) çalışmasında ortaya koyduğu olguların zihinsel etkinlikten ayrı oldukları, düşüncenin nesnelerinin ayrı olduğu düşüncesini bir biçimde hâlâ savunuyor olduğunu gösterir (Bkz: bir sonraki dipnot) ikincisi ise *İdealismin Reddi* (1903) çalışmasında duyu verisi ile nesnesi arasında ayrım olduğunun sergilenmesi düşüncesinin hâlâ yürürlükteki bir proje olarak sürüyor olduğunu gösterir.

[20] Russell'ın Moore'a ve yeni felsefi yaklaşıma (e.d. yargıların ele alınışı ve mantığın durumu) ilişkin şu sözleri hem Moore'un etkisini hem de yeni şekillenmekte olan metafizik karşıtlığının niteliğini vermesi açısından önemlidir: "1898'in sonlarına doğru Moore ve ben Kant ve Hegel'e karşı mücadele ettik. Moore yolu açtı ve ben onun ayak izlerinden takip ettim. Yeni felsefenin kuramının basılı ilk belgesi *Mind*'daki "Yargının Doğası"dır (1899).

dile getirdiği metafizik görüşlere karşıtlığı yalnızca sağduyuya aykırı kimi sonuçlara yol açmalarından dolayı değil, aslında daha temelde onların yargıların ele alınışı ve mantık bakımından da yanlış görüşleri savunmalarından hareket etmektedir.

"Savunduğum mantık, Hegel'i az ya da çok takip eden insanların montistik mantığına karşıt olmak suretiyle atomcudur. Mantığımın atomcu olduğunu söylerken, birçok ayrık şey olduğu yönündeki sağduyusal inancı paylaştığımı ima ediyorum; dünyanın görünen çokluluğunun sadece tek bir bölünmez gerçekliğin safhalarından ve gerçek olmayan bölümlerinden meydana geldiğini kabul etmiyorum" (Russell, 2009: 2)

Söz konusu mantık farklılığı bizi önceden kısaca ele aldığımız ilişkinin (bağıntı) ontolojik konumuyla ilgili tartışmaya götürmektedir. Bradley'in ortaya koyduğu gibi, eğer şeyler arasındaki ilişkiler aslında her iki nesnece içeriliyorsa ve tüm ilişkiler içsel ilişkilerse aslında bu ilişkiler şeylerin özelliklerine dayanarak sergilenecek biçimde ifade edilmelidir.[21] Simetrik ilişkiler olarak düşünebileceğimiz bazı özellikler (örneğin 'yanyana') için bu yapılabilir olsa da Russell'a göre özellikle asimetrik ilişkiler olan 'bir şeyden daha büyük', 'altında' gibi ilişkiler için bu yapılamaz.[22] Bu türden ilişkiler başka yüklemlere

---

Her ne kadar ne o ne de ben o makaledeki kuramları artık savunmasak da o da ben de hâlâ onun negatif kısmıyla hemfikirizdir – e.d. olgu genel anlamıyla, deneyimden bağımsızdır." (Russell, 1959: 42)

21 Carnap'ın Russell'a gönderimle yeni mantığın önemli noktalarını vurguladığı yazısında bu kopuşta ilişkilerin (bağıntıların) önemini göstermesi ve Carnap'ın da bu konuya döneminde hâlâ önem veriyor olduğunu göstermesi önemlidir. Yalnızca özne yüklem ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde kimi ilişkilerin (a b'den büyüktür) yanlış bir biçimde yorumlanabileceğine (a öznesine b'den büyük olma özelliği yüklemlenmektedir) dikkat çeken Carnap bu yanlış yorumun Russell'ın itirazlarının da ortaya çıkmasına zemin hazırladığını bildirmektedir: "Yüklem cümlelerine yapılan sınırlamalar, mantık dışındaki konularda yıkıcı etkilere sebep olmuştur. Belki de Russell bu mantıksal yanlışın belli metafizik yanlışlar için sorumlu olduğunu belirttiğinde haklıydı. Eğer her cümle bir yüklemi bir özneye yüklüyorsa sonuç olarak tek bir özne olabilecektir, Mutlak ve her tür olgu durumu Mutlak'ın belli bir niteliğinin sahipliğinde içerilmek durumundadır. Benzer şekilde gizemli 'tözler' hakkındaki tüm metafizik kuramlar bu hataya geri götürülebilirler" (Carnap, 1966: 138)

22 "Odamda bir kulağakaçan böceği bulunduğunda, benim de, başka birisinin de bunun doğruluğundan haberi olmasa bile, yine de doğru olabilir; çünkü bu doğru yalnızca kulağakaçan böceği ile odayı ilgilendirir ve başka hiçbir şeye bağlı değildir." (Russell 2000: 82)

indirgenemez olduğu için bireysel varolanların da bir birlerden ayrı varolanlar oldukları açıktır. Böylece hem bireysel varolanları hem de özelliklerin varoluşlarını garanti altına alan Russell, özelliklerin ve ilişkilerin bağımsızlığını onları bir de tümeller olarak vurgulayarak ele alır.[23]

Russell'ın bireysel varolanların yalnızca 'görünüş' oldukları ve evrenin parçasız bir bütün olduğuna yönelik itirazları, onu bir başka sorunla karşı karşıya getirmiştir. O da temel bireyseller olan fiziksel nesnelerin ne olduğu sorunudur. Aracısız duyu verilerimiz ile fiziksel nesne arasında bilinebilirlik açısından fark vardır. Russell bunu aşabilmek için, bir başka açıdan söylersek fiziksel nesneyi de en az duyu verileri kadar bilinebilir kılmak için, nesnelerin duyu verilerinden mantıksal yapılanmalar olduğunu ortaya koymaktadır.[24] Onlar duyu verileri ile analiz edilebilir varolanlardır, bilinemez varolanlar değillerdir. Ancak bu nesneler duyu verilerine göre ikincildir denebilir.

Russell *Gönderim Üzerine* adlı makalesiyle dilin gündelik kullanımının altındaki asıl mantıksal yapıyı sergileyerek felsefesinin bir ayağını[25], *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* ile de felsefesinin diğer ayağını oluşturur.[26] Yani bir yandan mantıktaki projesini (ve ona bağlı

---

[23] "Ancak kendi kendimize bir şeyin beyaz olduğunu ya da üçgen olduğunu nasıl bilebildiğimizi sorunca zorluklar başlar. Eğer beyazlık ve üçgenlik tümellerini kullanmak istemezsek tikel bir beyaz leke ya da tikel bir üçgen seçeceğiz ve eğer herhangi bir şey bunlarla uygun türden bir benzerlik gösterirse, o beyazdır ya da üçgendir diyeceğiz. Fakat o zaman da gerekli benzerliğin bir tümel olması gerek. Birçok beyaz şey olduğuna göre benzerliğin, bir çok beyaz şey çiftleri arasında geçerli olması gerek; ve bu da bir tümelin özelliğidir. (...) Bir kez bu tümeli kabul ettikten sonra beyazlık ve üçgenlik türünden tümelleri kabul etmekten kaçınmak için zor ve anlaşılmaz kuramlar yaratmanın bir yararı olmadığını anlamış oluruz." (Russell 2000: 87-8)

[24] "Pek çok uzam-zaman önermesi yani 'Sokrates eğri burunludur' gibiler, yüklemce adlandırılan belli bir niteliği ileri sürer ve öznece adlandırılan bir nitelik demetini ileri sürer- bu demet eş-bulunuş (compresence) ve nedensel ilişkiler bakımından bir birliktir. Olağan anlamında özel adlar, eğer bu doğruysa, yanıltıcıdır ve yanlış bir metafiziği somutlaştırırlar." (Russell, 2009, 78)

[25] *Gönderim Üzerine*nin felsefe tarihindeki önemi açıktır ancak burada özellikle özel adların ve belirli betimlemelerin tümce çevrimi (paraphrasing) yöntemiyle elenmesinin ve gündelik dildeki gramatik yapının aslında bozucu bir görünümünün olduğu, asıl önemli olanın alttaki mantıksal yapının kendisi olduğu düşüncesini öne çıkartmaya çalışıyoruz.

[26] Bu çalışmasında da adlar (tikel ya da genel) ile olgular arasındaki gönderime

olarak semantikteki yaklaşımını) diğer yandan da duyu verisi-tümeller-fizik nesne-olgulara yönelik araştırmalarını bir araya getirmeye çalışmaktadır.[27]

Bir dildeki önermeler ya basit, yalın atomiktir ya da yalın olmayan, moleküllerdir. Özellikle atomik önermeler dünyadaki atomik olguları ortaya koymaya yararlar. Bunlar aynı zamanda mantıksal atomlardır ve karşılık geldikleri durumlar da metafizik atomlardır. (Russell, 2009: 3, 32) Bu karşılıklı ilişkide dildeki ifadelerin ele alınması önem kazanmaktadır. Gündelik dil kullanımdaki özel adlara, belirli betimlemelere kuşkuyla yaklaşan Russell, onların kullanıldığı cümlelerin asıl yapılarını sergilemekle doğrudan gönderimleri olan ve bunun dışında herhangi bir ayrı anlama sahip olmayan kimi dilsel varolanları ortaya koyar. Bunlar da mantıksal özel adlar denilen "bu", "şu" vb. doğrudan kişinin farkındalığının olduğu duyu verisine gönderim yapan adlardır.[28] Diğer tüm özel adlar, belirli betimlemeler, gerçek terimler gibi görünseler de aslında "tamamlanmamış semboller" eş deyişle niceleyicilerdir. Herhangi bir anlamları yoktur. Bu "anlamsız"lık Russell'a göre birçok problemin de çözümünü ortaya koyacaktır. Gönderimi olmayan adlar ve betimlemelere ilişkin sorunlar bu sorunların başında gelmektedir. Benzer şekilde bireysellerin olmadığına iilişkin idealist vurgu da çözümleme yöntemi sayesinde en azından nesnelere doğrudan işaret edilemese de duyu verilerinden mantıksal yapılanmalar olarak bireysel nesnelerin ortaya konabilmesine olanak sağlayacaktır.[29]

Bu çözümlemelerin (e.d. analiz) Moore'un projesinin bir devamı olarak görmek mümkündür. Ancak tamamen aynı olup olmamaları bir yana asıl önemli olanın her iki düşünürün artık çok açık bir biçimde

---

illişkin sorunu detaylı bir şekilde ele almaya çalışmaktadır.

[27] Bunun tam anlamıyla olgunlaşması her iki alanda verdiği eserlerin üzerinden çok uzun yıllar geçtikten sonra olmuştur denebilir. Russell hem *Anlam ve Doğruluk Üzerine bir Araştırma* (1940) (Russell 1956) hem de *İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları* (1948) (Russell 2009) adlı eserlerinde bu iki alandaki çalışmalarının hepsini bir araya getirmeye çalışmaktadır.

[28] " 'bu' belli uzamsal nitelikleri gösterir (niteliklere gönderimde bulunur -y.n.) (...). 'Gül' sözcüğü bir nitelik demetini belirtir (...). 'kırmızı' sözcüğü bazı güllerde olan diğerlerinde olmayan bir niteliği belirtir." (Russell 2003: 152.)

[29] " 'bu kırmızıdır'ın bir özne-yüklem önermesi olmadığını, ancak 'kırmızılık buradadır' formunda olduğunu; bu 'kırmızı'nın bir ad, yüklem olmadığını; ve böylece genellikle bir 'şey' olarak adlandırılanın; kırmızılık, sertlik vb. gibi eş bulunuşlu niteliklerin bir demetinden başka bir şey olmadığını önermek istiyorum." (Russell 1956: 97)

karşı çıktıkları felsefeye ve onun metafizik görüşlerine alternatif bir anlayış ve hatta 'belli türden bir metafizik' sergilemeleridir.[30] Russell belli bağlamlarda kimi kavram ve tartışmaların ilerleme sağlanamayacak türden tartışmalar olduğu için metafiziğin alanına girdiğini belirtirken, geç dönem eserinin sonunu şu şekilde bitirmektedir:

"Bu bölümde bir anlamda tüm tartışmalarımızın amacı olan bir sonuca ulaştık. Aklımdaki sonuç şudur: dilsel önermelerin ele alınışı ile bu tümden metafizik bilinemezcilik uyumlu değildir. Bazı modern filozoflar dil hakkında çok şey bildiğimizi ancak bunun haricinde hiçbir şey bilmediğimizi ileri sürmektedir. Bu görüş dilin diğerleri gibi emprik bir olgu olduğunu ve metafizik olarak bilinemezci olan birinin bir sözcük kullandığında [bir şeyler –ç.n.] biliyor olduğunu reddetmek durumunda olduğunu unutmaktadır. Benim açımdan inanıyorum ki, anlam çalışmaları aracılığıyla dünyanın yapısı ile ilgili hatırı sayılır bir bilgiye ulaşabiliriz." (Russell, 1956: 347)

Russell ve Moore idealist felsefenin metafizik yargılarına ilk karşı çıkışları yapmış olsalar da özellikle günümüzde (ve özellikle analitik felsefe geleneğinin) keskin "metafizik karşıtlığı" nitelemesinin ortaya çıkmasına yol açan kişiler oldukları söylenemez. Bu etkiyi yaratan asıl gelişmelerin Wittgenstein ve Viyana çevresi ile birlikte ortaya çıktığı belirtilebilir. Ancak bu dönemde filizlenmeye başlayan (son alıntıdaki eserin çok geç bir yılda yazılmış olduğunu unutmadan) metafizik karşıtlığının üzerinden atlanmamalıdır. En azından belli türden bir metafiziğe çok keskin bir karşıtlık artık bu dönemde söz konusudur.

Wittgenstein'ı metafizik karşıtı bir yaklaşıma götüren Moore gibi idealist (Moore bağlamında e.d. metafizik) önermelerin genellikle yanlış olmaları değildir. Onun keskin karşı çıkışı felsefedeki metafizik karakterli cümlelerin hepsinin denetlenemeyen cümleler olmalarından (anlamlı olarak kabul edilen emprik cümlelerden olmamalarından -

---

[30] Russell'ın metafizik karşısında aldığı tavır özellikle dikkatle ele alınmalıdır. Çünkü O bir yandan kimi metafizik kavramların kullanılmalarına karşı çıkarken diğer yandan özellikle dil-olgu karşılılıklığı konusunda kendisi de bir metafizik anlayış ortaya koymaktadır. İlkine örnek olarak şu örneği verebiliriz: "Eğer bir insanda tözün maddi özdeşliği olsa bile bu algılara açık olmayacaktır (...) biz insanı onun kişisel deneyiminin önceki kişisel deneyimlere olan benzerliği ile anlarız, yani, niteliklerin benzerliği ile. Tözün özdeşliği var mıdır yok mudur sorusu metafizikçi için bir sorudur ve boşuna bir sorudur çünkü her iki yönde de bir kanıt yoktur." (Russell 2003: 149) İkinci duruma yönelik örneğe metinde yer verdik.

unsinnig) kaynaklanmaktadır.[31] Russell'ın görüşleriyle karşılıklı etkileşimleri her iki düşünürün eserlerinde pek çok kez ortaya çıkar. Bununla birlikte en genel benzerlik ve farklılığın atomik önermeler ile ilgili olduğu dile getirilebilir.[32] Tüm anlamlı cümleleri atomik önermelerin karşılığı olarak gören Wittgenstein buna Russell'dan farklı olarak bir de atomik olguları ve de nesneler ile adların karşılıklı olmalarını eklemiştir.[33] Böylece atomik olguların resimleri olarak ortaya konan atomik önermeler, doğruluk ve yanlışlıklarının tartışılabileceği bir içeriğe sahip olmuşlardır.[34] Bu karşılıklılık Russell'ın "bu", "şu" vb. kimi terimler için izin verdiği ilişki durumuna göre çok keskin bir karşılıklılıktır. Önerme dünya ile karşılaştırılacak ve doğru ya da yanlışlığı ortaya konacaktır. Bu ilişkiyi sağlayan şey ise mantıksal biçim olacaktır: "Ne şekilde olursa olsun, betimlemenin, doğru ya da yanlış bir biçimde gerçekliği betimleyebilmek için gerçeklikle ortaklaşa sahip olması gereken şey, mantıksal biçimdir, yani gerçekliğin biçimidir" (Wittgenstein 1961: 2.18) Dolayısıyla da bu tarz cümleler empirik karakterde olacaktır. Mantıksal önermeler olarak bildiğimiz önermeler ise totolojilerdir ve dünya hakkında bir bilgi vermeyeceklerdir (çünkü anlam taşımazlar-sinnlos). Böylece Wittgenstein sonrası felsefe tarihinde önceden de yeri olan mantıksal doğrulama ile emprik doğrulama arasındaki ayrım daha da keskinleşmiştir.[35] Tüm diğer doğruluklar ise olgu ile karşılaştırılarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla hem empirik

---

[31] "Felsefe konularında yazılmış çoğu cümle ve sorular yanlış değil anlam-sızdırlar (unsinnig). Bu yüzden de bu tür soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız ancak anlam-sızlıklarını belirleriz." (Wittgenstein 1961: 4.003) Yanlış olabilmeleri için olgusal türden olmaları gerekirdi ancak bu türden varolanlar değillerdir.

[32] Her iki filozofun eserlerinde karşılıklı atıflar bulunmaktadır. Russell *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*nde Wittgenstein'ın görüşleri üzerindeki etkisinden söz ederken Wittgenstein da *Tractatus*ta Russell'ın görüşlerinin etkisinden söz etmektedir. Ancak dönemi niteleyen en önemli gönderim bizce şudur: "Russell'ın başarısı, cümlenin görünür mantıksal biçiminin, gerçek biçimi olmayabileceğini göstermiş olmasındadır." (Wittgenstein 1961: 4.0031)

[33] "Bir ad bir nesne anlamına gelir." (Wittgenstein 1961: 3.203)

[34] "En yalın önerme türü temel önerme, bir olgu durumunun var olduğunu öne sürer." (Wittgenstein 1961: 4.21) ve "Eğer temel önerme doğru ise olgu-durumu var olmaktadır, temel önerme yanlış ise olgu-durumu var olmamaktadır." (Wittgenstein 1961: 4.25)

[35] Bir anlamda yeniden a priori analitik yargılar ile a posteriori sentetik yargılar karşıtlığı olarak da dile getirilen Hume'un çatalına dönülmüştür.

olmayan hem de bilgi verdiği iddia edilen klasik metafizik yargıların çoğu bu ayrımın dışında kalacak ve felsefeden atılacaklardır.[36] Bu ayrımın dile getirdiği bir diğer önemli konu Carnap'ın görüşlerinde daha da açığa çıkacak biçimiyle dilsel sentaksın anlamlı cümleleri de inceleyebilecek biçimde temel olmasıdır. Dahası sınırların kendilerini ortaya koyan şey olmasıdır: "Mantık dünyayı kaplar: dünyanın sınırları aynı zamanda mantığın sınırlarıdır" (Wittgenstein 1961: 5.61). Öyleyse mantık hem mantıksal yargılarımızın hem de empirik karakterli yargılarımızın genel incelenişine ve ortaya koyuluşuna ilişkin sınırı belirlemektedir.[37] Dolayısıyla Kant'ın belirlemeye çalıştığı düşünüşümüzün sınırı, dile aktarılan bir sınır (biçimsel dili de bir dil olarak ele alırsak) haline gelmiş olmaktadır.[38] Carnap'ın umudu kendi üzerine birşey söyleyemeyen mantıksal biçimin kendisi hakkında da bir şey söyleyebilmek olacaktır. Ancak bunu gerçekleştiremese de her türden dile getirişimizin sınanma koşulu olarak mantık düşüncesini Wittgenstein'dan aldığı açıktır.[39]

---

[36] Elbette bu dışarı atma hem Tractatus'un kendi cümlelerini hem de etik-estetik pek çok yargıyı içerecektir. "Benim cümlelerim şu yolla açıklar ki beni anlayan, bu cümleler sayesinde –onların üzerinde- bu cümleleri aşıp yukarıya çıktığında, sonunda onları anlamsız diye bilir. (O, onların üstüne çıktıktan sonra, deyim yerindeyse, merdiveni fırlatıp atması gerekir.) Onun bu cümleleri aşması gerekir, bundan sonra o dünyayı doğru görür" (Wittgenstein 1961: 6.54) ve "Ne üstüne konuşulamıyorsa, o konuda susmalı"dır (Wittgenstein 1961: 7). Soykan'ın belirlemesi bu konuyu çok güzel bir biçimde açıklamaktadır: "Demek ki Tractatus, felsefe (?) yapmak, -doğrusu: Mantık ve bilim yapmak için ve metafizik yapmamak için bir el kitabı, bir kılavuz ve deyim yerindeyse bir 'amentü' olarak görülüyor" (Soykan 2006: 26). (Bu dipnottaki çeviriler Soykan'ın kitabındaki haliyle aktarılmıştır.)

[37] Altuğ bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir: "Wittgenstein'a göre yalnızca bir mantık vardır: önermeleri, dünyanın kalıbını, yapı-iskeletini yansıtan bir mantık. Öyle ki, mantığın içine yerleştiği kavramsal çatı, benzersiz ve çok yakın bir biçimde dünyayla bağlantılıdır. Bu yüzden mantık bir öğreti değil, dünyanın bir yansımasıdır. (...) Dilin mantığı dünyanın mantığını gösterir. (...) Wittgenstein'da dil, yalnızca bir düşünme ve iletişim aracı değildir; fakat aynı zamanda deneyimin *a priori* koşuludur, deneyimin örgütlenmesinde kuşatıcı etmendir." (Altuğ 206: 102)

[38] Tractatus'un önsözündeki sözleri düşüncelerin dile getirilişe çekilmek istenen sınırı ve sınır kavramının kendisine dair düşüncelerini açık bir biçimde dile getirmektedir: "Sınır yalnızca dil içinde çizilebilirdir ve sınırın ötesinde olan da açık bir biçimde anlam-sız (unsinn) olur."

[39] Mantıksal biçim dilde ortaya çıkar ancak "Kendisini dilde dile getiren şeyi biz, dil aracılığıyla dile getiremeyiz." (Wittgenstein 1961: 4.121)

Carnap'ın Metafizik Karşıtlığı

Wittgenstein'ın görüşleriyle beraber metafizik yargıların felsefe dışında bırakılmasına ilişkin en güçlü karşı çıkış Viyana çevresinden, özellikle Carnap'tan gelecektir.[40] Carnap, hem çağdaş metafizik karşıtlığının şekillenip yaygınlaşmasına hem de geliştirmeye çalıştığı felsefi yöntemin bugün bile süregiden bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmasıyla etkili bir filozoftur. Dolayısıyla çalışmamızdaki detaylı inceleme yoluyla, onun felsefi görüşlerinin, değindiğimiz metafizik karşıtı filozofların geleneğine ne şekilde bağlı olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Carnap'ın felsefi çalışmalarının yalnızca metafizik karşıtlığına indirgenerek (onu da doğru bir biçimde ele almayarak) değersizleştirilmesinin yanlışlığının ortaya konulması da hedeflenmiştir.

Carnap'ın metafizikte kullanılan kimi sözcüklerin ve bunların içinde bulunduğu cümlelerin anlamsız olduğunu açık bir biçimde sergilediği "Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi"[41] yazısında (1932), söz konusu sözcüklerin anlamsızlığı

---

[40] Ayer'in metafiziğe karşı çıkışı genellikle üzerinde daha sıklıkla durulan bir konu olmuştur çünkü eserinin etkisi daha fazla olmuştur. Diğer yanda Carnap'ın çalışmaları özellikle mantık, dil, matematik vb. konuları da içerdiğinden takip edilmesi zor görüldüğünden döneminde daha kısıtlı bir etkiye sahip olmuştur (bu kısıt içerisinde dahi Carnap'ın çalışmalarının önemi ortadadır ve örneğin Quine üzerinde olan etkisi bizzat Quine tarafından pek çok kez dile getirilmiştir). Dolayısıyla bu çalışmada biz Ayer'den ziyade Carnap'ın görüşlerinin incelenmesine eğildik. Bunun bir diğer nedeni de Carnap'ın bugün daha yoğun bir biçimde dile getirilen mantık, dil vb. kimi alanlarda daha büyük bir etkiye yol açan çalışmaların sürdürücüsü olmasıdır ve bu etkide metafizik yargılara karşı çıkışındaki etki de bulunmaktadır.

[41] Yazı içinde de ortaya çıkacağı üzere aslında Carnap'ın metafiziği tamamen yok etmek ya da hayatın her alanından yok etmek, elemek gibi bir tavrı yoktur. İngilizce başlık belki böylesi bir tavrı *elimination* sözcüğünün kullanılmasıyla pekiştirmektedir (ancak özellikle yeni çalışmalar *elimination* sözcüğü yerine *overcoming* sözcüğünü tercih etmektedirler (Critchley 2001: 104)) ve Türkçe'ye de genellikle bu kullanım geçmiştir. Metnin orijinal adında "Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache", [*Erkenntnis*, Vol. II (1932)] geçen *überwindung* sözcüğünün daha ziyade aşma, üstesinden gelme vb. anlamlara sahip olduğunu ve bu karşılığın Carnap'ın çalışmada ve genel olarak tavrında metafiziğe ilişkin sorunun (e.d. neden hâlâ böyle bir sorunumuz var) aşılması, üstesinden gelinmesi gerektiği yönündeki tavrını anlamakta yardımcı olabilecektir. Bu konuya Aktok da değinmektedir: "*Elimination*, bir şeyi

büyük oranda deneyimsel bir içeriğinin olmamasına ancak ondan da önemlisi bu sözcüklerin kullanımına ilişkin bir uygulanma koşulu verilememesine bağlanmaktadır (Carnap 1959: 60-81).

Carnap yazısına, felsefedeki metafizik karşıtlığına ilişkin genel durumu sergileyerek başlamaktadır. Buna göre metafiziğin önceki karşıtları özellikle şu iddialar ile görüşlerini ortaya koymaktadır: a- Bu öğreti yanlıştır çünkü empirik bilgimizle çelişmektedir. b- Kesin değildir, belirsizdir, insan bilgisinin sınırlarını aşar. c- Bu tartışmalar kısırdır (*steril*). Bu soruların cevaplanması onlar hakkında endişelenmeyi gerektirmez, bunun yerine pratik yaşama bakılmalıdır. Bu girişin açık bir biçimde Hume, Kant ve yazının sonunda örnek verilen, metafiziği bir yaşama tarzı olarak gören anlayışı ortaya koyar. Ancak diğer yandan Carnap bir başka çabayı da yüceltmektedir. Modern mantığın metafiziğin doğrulanması ve gerekçelendirilmesi sorusuna yeni bir bakış açısı getirdiğini dile getiren Carnap, bu sözleriyle de Frege ile başlayan ve Russell ile devam eden etkiyi vurgulamaktadır.[42]

Carnap söz konusu devamlılığı ele almasından sonra metafizikte kullanılan kimi kavramların incelemesine girişir. Örnek olarak ilke ("dünyanın ilkesi", "varlığın ilkesi" kullanımları içerisindeki haliyle) sözcüğünü veren Carnap çeşitli metafizikçilerin bu konuyla ilgili olarak çeşitli cevaplar verdiğini dile getirmekte, "bu metafizik

---

ayıklamak, elemek gibi anlamlara gelir. Carnap'ın metafiziği Heidegger kadar ciddiye almadığı, onu yalnızca elenmesi gereken bir düşünce biçimi olarak gördüğü fikri çok yaygın olmasına rağmen, bu Carnap'ın düşüncesine haksızlık eden bir ön yargıdır. Çünkü Carnap da en az Heidegger kadar metafiziğin yalnızca felsefi söylemin içinde bulunmadığı, günlük yaşantımızın da kılcallarına kadar yerleşmiş olduğu ve öyle kolayca elenebilecek bir şey olmadığının farkındadır." (Aktok 2017: 31)

[42] Frege ve Russell'ın bir diğer etkisi ise yazıda Carnap'ın sonradan dile getireceği protokol cümlelerin sözcüklerinin ele alınmasında görüyoruz. Carnap bu konuda da genellikle pozitivizmin üzerine yapışmış görünen "her şeyi dış dünyanın doğrulamasına indirgemeye çalışıyorlar" eleştirisini boşa çıkarmaktadır ve önemli olanın sözcüklerin gönderimlerinin ne olduğunun belirlenmesi olduğunu ortaya koymaktadır. Buna yönelik iki çaba vardır. Bunlardan birincisi (bizim de yazıda dile getirdiğimiz) Russell'ın terimlerin gönderimlerine ilişkin duyu verilerini öne çıkarması ikincisi ise Frege'nin doğrudan nesneyi ya da şeyleri işaret etmesidir. Dolayısıyla Canrap'ın asıl sorunu herşeyi dış dünya doğrulamasına indirgemek vb. değil sözcük ve cümlelerimizin gönderimleri, anlamları ve mantıksal (dilsel) kurgularının her türden felsefeyi ne şekilde etkilediğinin ortaya çıkarılmasıdır.

sorudaki ("Dünyanın ilkesi nedir?" –y.n.) ilke sözcüğünün anlamını keşfetmek için metafizikçiye hangi koşullarda 'x, y'nin ilkesidir' biçimindeki bir cümlenin doğru ve hangi koşullar altında yanlış olacağı sorulmalıdır" demektedir (Carnap 1959: 65). "Başka sözcüklerle söylenirse: 'ilke' sözcüğünün tanımı ya da uygulanma kriterlerini sorarız" diyen Carnap, metafizikçinin bu soruya çeşitli örneklerle cevap vereceğini ancak bu cevapların hepsinin aslında belirsizlik içerdiğini, dahası onların aslında açık anlama sahip olduğu kullanımının olduğunu ifade etmektedir. Bu kullanımın da gözlemlenebilir anlamda "y gibi bir şeyin ya da sürecin x'den 'ortaya çıktığı'" kullanımı olduğunu, ve bunu ancak "x türünden süreçler ya da şeylerin sıklıkla ya da değişmez bir biçimde y türünden süreçler ya da şeyler tarafından takip edildiğini (yasalı ardışıklık anlamındaki nedensel ilişki) gözlemlediğimiz" zaman ileri sürebildiğimizi söylemektedir (Carnap 1959: 65). Ancak şüphesiz metafizikçi ilkenin gözlemlenebilirliğine itiraz edecektir çünkü o zaman kendi söylediği empirik sınamaya açık hale gelecektir. Dolayısıyla Carnap'a göre metafizikçi sözcüğün kullanımı ve anlamı için herhangi bir uygulama koşulu vermemekte, sonuç olarak da öne sürülen "metafiziksel" anlam aslında ortaya çıkmamaktadır. Carnap ilke anlamındaki sözcüğün klasik karşılıkları olan arkhe ve principium sözcüklerinin orijinal anlamlarının başına da benzer bir şeyin geldiğini vurgulamaktadır. "Başlangıç" anlamındaki sözcük bu asıl anlamından sıyrılmış, bir başkasından zamansal olarak önce olma anlamından sıyrılarak, bir başkasına önsel anlamına, özellikle de metafiziksel önsellik anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu kullanım değişikliği için herhangi bir kriter bulunmadığı için aslında sözcüğe "yeni bir anlam verilmiş değildir ve sözcük 'boş bir kabuk' gibi kalmıştır". (Carnap 1959: 66).

Carnap benzer bir incelemeyi Tanrı sözcüğü için de yaptıktan sonra bu tür kullanımların daha başka anlamsız sözcüklere de yol açtığını ifade etmekte ve "anlamdan yoksun özellikle metafizik" olan terimler için şu örnekleri vermektedir: " 'İdea', 'Mutlak', 'Koşulsuz olan', 'Sonsuz', 'varlığın varlığı', 'var olmama', 'kendinde şey', 'mutlak tin', 'nesnel tin', 'öz', 'kendinde varlık', 'kendinde ve kendi için varlık', 'taşma', 'açığa çıkma', 'Ego', 'Ego olmayan' vb." Örneklerde geçen kavramlar incelendiğinde görülecektir ki Carnap Hristiyan felsefesini şekillendiren taşma kuramından günümüze değin, Kant[43] ve Hegel de

43 Kant'ı yalnızca kendinde varlık ya da genelde kulanıldığı biçimiyle 'kendinde şey' kavramı açısından eleştiren Carnap aslında bu eleştiri ile sınırın nereden

dahil olmak üzere Heidegger'e kadar bütün bir felsefe tarihini belli bir bağlamda karşısına almaktadır. (Carnap 1959: 67). Bu çalışmada anlamsız bir sözcük örneği olarak kendisinin uydurduğu "teavy" sözcüğü ile bu kullanımlar arasında bir fark bulunmadığını çünkü bunların da herhangi bir anlama gelmediğini en fazla kişinin bu sözcükleri kullanırken onunla bazı hisler ya da ilişkili imgelere gönderme yapabileceğini ancak bunun da bir sözcük için o sözcüğün anlamıdır diyebileceğimiz bir yanının olmadığını söylemektedir. (Carnap 1959: 64). Bu sözcüğün içinde geçtiği tüm cümleleri de benzer bir biçimde "herhangi bir şey öne sürmeyen, anlamı olmayan yalnızca sahte-cümleler" olarak değerlendiren Carnap metafizikçileri de bir anlamda kendi öznel, psikolojik durumlarını nesnelmiş gibi sunmaya çalışan kişiler olarak sergilemektedir.

Carnap'ın eleştirileri bu düzeyde kalmaz. O bir cümlenin mantıksal diziliminin (e.d. sentaksı) incelenmesiyle de kimi sonuçların çıkarılabileceğini savunur. Bu incelemede ise özellikle anlamlı sözcükler kullanılmasına rağmen cümlenin sentaktik yapısının "herhangi bir anlama ulaşmayan" biçimde kurulması, bir başka anlamda aslında "kabul edilebilir ve kabul edilebilir olmayan söz dizilimlerini belirleyen dilin sentaksının" ihlal edilmesi, hatta doğal dilin zaten bu tarz bir saf dışı bırakmaya yeterli olmayışı ortaya konmaktadır (Carnap 1959: 67). Burada yüklemlerin ait oldukları alanlarda kullanımlarının dışındaki örnekler ("Sezar bir asal sayıdır") de dahil olmak üzere sentaktik yapıya hiç uymayan ("Sezardır ve")

çizilmesi gerektiğine ilişkin önceden de üzerinde kısaca durduğumuz tartışmayı işaret etmektedir. Sınırın öte yanına dair bir şey söyleme olanağımız bile yoktur dolayısıyla böylesi bir kavrama da ihtiyacımız yoktur. Önemli olan neyin söylenebileceği üzerinde durmaktır. Bu eleştiri haricinde dile getirmeye çalıştığımız üzere Carnap'ın yöntemi de çabası da tamamen Kantçı bir çabadır. (Elbette Kant'la Carnap'ın ayrıldığı kökensel yanlar da bulunmaktadır: sentetik a priori yargılar. Carnap bu tarz yargıları reddetmektedir. (Moore 2012: 284)) Bu süreklilik özellikle günümüzde sıklıkla vurgulanan bir konu olmuştur. Bu konuda kimi kaynakları ilerleyen kısımlarda vereceğiz. Ancak Irzık'ın bir yorumunu buraya eklemek iyi olacaktır: "Carnap, otobiyografisinde, aslında topyekun metafiziği değil, başta Hegel'inki olmak üzere idealist felsefe ile Heidegger ve Bergson'un metafizik sistemlerini hedef aldığını yazar ve Aristoteles, Leibniz ve Kant gibi felsefecileri eleştirisinin dışında tutar. Bunun nedeni açıktır: çünkü adı geçen felsefecilerin hepsi [son üçünü kastetmektedir -y.n.] şu ya da bu ölçüde dönemlerinin formel ve emprik bilimlerine doğrudan katkıda bulunmuş, kendi felsefelerini oluştururken bu disiplinlerdeki gelişmeleri dikkate almışlardır." (Irzık 2006: 20)

örnekleridir. İkinci tür örnekler çok açık bir biçimde yapıyı ihlal ettikleri için sahte-cümlelerken ilk türden örnekler kimi karışıklıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bir anlamda doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirmiş gibi görünen bu tarz cümleler aslında sahte-cümlelerdir ve herhangi bir şey öne sürmedikleri için herhangi bir önerme içeriğine sahip olmadıklarından dolayı elenmelidirler. (Carnap 1959: 68). Doğal dilin gramatik sentaksı bu tip cümlelerin kurulmasına olanak veriyordur ancak asıl önemli olan dilin mantıksal sentaksı olmalıdır. Doğal dilin gramatik yapısında "örneğin adlar farklı sözcük türlerine bölümlenmiş olsaydı, yani fiziksel nesnelerin özellikleri, sayıların özellikleri vb. bu durumda 'general' ve 'asal sayı' farklı sözcük-kategorisinde olacaklardır ve (2) ['Sezar bir asal sayısıdr' cümlesi –y.n.] dilsel bakımdan (1) gibi ['Sezardır ve' –y.n.] yanlış olacaktı." (Carnap 1959: 68). Böylece Carnap dil incelemesinin ve ona olanak sağlayan mantıksal yapının ele alınmasının anlam sorununun merkezinde bulunduğuna işaret etmektedir.[44]

Carnap incelemesinin devamında Heidegger'in ünlü "Hiçlik hiçler" cümlesinin de geçtiği bir paragrafı örnek vererek özellikle anlamlı görünen ancak "dilin mantıksal bir bozukluğunda temellenmiş" anlamlı olmayan sahte-cümleleri incelemeye devam eder. Carnap'ın tüm bu incelemelerine konu olan iki temel nokta bulunmaktadır: Bunlardan biri yukarıda saydığımız çoğu sözcüğün aslında dilde niceleyici ("belirgin bir mantıksal biçim" (Carnap 1959: 70)) olarak bulunmasına rağmen sanki gönderimi olan sözcüklermiş gibi davranılmasıdır. İkincisi ise cümlenin dizilim olarak düzgün bir sentaksı olsa da aslında sözcüklerin alışılmış anlamlarının "metafizikte metaforik bir kullanım yoluyla" (Carnap 1959: 71) anlamlarından uzaklaştırılması, bir başka şekilde söylersek 'hiçlemek' gibi bir yüklem icat edilerek aslında sentaksın da bozuk olmasına yol açmalarıdır.[45]

---

[44] Carnap'ı günümüze taşıyan asıl yan da bu olmaktadır çünkü Frege ile başlayan mantık çalışmalarının, bir dilin aksiyomatik yapısına ilişkin tartışmaların önemi anlamın ne şekilde ortaya çıktığının belirlenmesi olduğu görülmektedir.

[45] Carnap'ın Heidegger eleştirisinin haksız olduğu da sıklıkla dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin genel biçimi Carnap'ın Heidegger'in genel düşüncelerini ele almaksızın dahası zaten Heidegger'in hiçliğin yalnızca bir değilleme olarak mantıkça ele alınmasından kaynaklanan sorunu çözmeye girişmesini (e.d. aynı sorunu çözmeye çalıştıklarını farketmeden) dikkate almaksızın ilgili eleştiriyi yöneltmiş olmasıyla dile getirilmektedir. (Aktok 2017: 34). Dahası Heidegger'in verebileceği çok çeşitli cevaplar da bulunmaktadır (Critchley 2001: 102-104).

Carnap'a göre tüm bu incelemeden çıkan sonuç ise aslında zaten yazarın (Heidegger'in) metninde bulunmaktadır: "Burada [ilgili alıntılarda –y.n.] kendi tezimizin iyi bir doğrulamasını buluruz; bir metafizikçinin kendisi burada sorularının ve cevaplarının düşünmenin mantık ve bilimsel yoluyla uzlaştırılamaz olduğunu ortaya koymaktadır." (Carnap 1959: 72).

Ancak Carnap'ın önerdiği yönde bir felsefe olanağının olmadığına yönelen, dahası bunun felsefe olmayacağını iddia eden genel eleştirme tarzının, Carnap'ın sonraki düşüncelerini pek fazla dikkate almadığı görülmektedir.[46] Metnin devamında Carnap metafizik karşıtı görüşlerin içerisindeki önemli akıl yürütmesini sergilemektedir. "Tezimizle *önceki metafizik karşıtlarının* [tezleri] arasındaki ayrım şimdi açıklık kazanmıştır. Biz metafiziği 'yalnızca bir spekülasyon' ya da 'masal' olarak ele almıyoruz. Bir masaldaki ifadeler mantıkla çatışmazlar yalnızca deneyimle [çatışırlar]; onlar tamamiyle anlamlıdırlar ancak elbette yanlıştırlar. Metafizik 'batıl inanç' değildir; doğru ya da yanlış önermelere inanmak olanaklıdır ancak sözcüklerin anlamsız sıralanışına inanmak [olanaklı değildir]. Metafizik cümleler '*işe yarayan hipotezler*' olarak bile kabul edilebilir değillerdir çünkü bir hipotez (doğru ya da yanlış) emprik bildirimlerle çıkarımlanabilirlik ilişkisine girebilmelidir, oysa bu sahte-bildirimlerin tam olarak

---

Aslında Carnap'ın hiçlik sözcüğünün formel anlamdaki değilleme yerine başka bir içerik ile kullanılıyor iddiasından daha önemli eleştirisi metnin devamında yer almaktadır ancak genellikle bu kısmın üzerinde durulmamaktadır. Yukarıda birazdan da belirteceğimiz eleştirileri Carnap'a söyleten asıl olarak Heidegger'in şu sözleridir: "Bilimin iddia edilen ciddiyet ve üstünlüğü Hiçliği ciddi bir biçimde ele almadıkça gülünç bir hal alacaktır." Carnap için önemli olan yalnızca hiçliğin bir değilleme olarak kullanılması değil nasıl bir felsefe yapma tarzı benimsememiz gerektiğidir. Burada onun tavrı bilimden yanadır, oysa Heidegger deneyimi önceleyen bir felsefeye önem vermektedir. Critchley şaşırtıcı bir şekilde kıta felsefesi ve analitik felsefe arasında var olduğu düşünülen farkın köklerini bu iki filozof arasındaki tartışmadan yola çıkarak da sergilemiş ve Heidegger'in eski bir çalışmasına yazdığı geç tarihli bir sunuş metni olarak da basılan mektubunda (1964) Carnap'a atıfla şu sözlerini aktarmıştır: "Günümüzün 'felsefesinin' meyline yönelen bu uğraşların saklı merkezi, onun en aşırı karşıt-pozisyonlarındandır [Carnap → Heidegger]. Bu pozisyonlar şu şekilde adlandırılır: dilin teknik-bilimsel görüşü ve dilin spekülatif-hermeneuitik deneyimi." (Critchley 2001: 104)

[46] Pozitivizm eleştirisi büyük oranda doğrulanabilirlik etrafındaki tartışmalara ve doğrulanabilirlik yargısının kendisinin doğrulabilir bir önerme olup olmadığına yönelen akıl yürütmelerle sürdürülmektedir.

yapamadığı şeydir. *İnsan bilgisinin kısıtlılığı* olarak adlandırılana yapılan gönderimle şu itirazı yükselterek metafiziği kurtarma yolunda bazen bir girişim olmaktadır: metafizik bildirimler, gerçekte, bir insan ya da herhangi bir sonlu varlık tarafından doğrulanabilir değildir; bununla beraber onlar daha üst hatta mükemmel bilgi gücüne sahip bir varlığın bizim sorularımıza verilmiş cevaplarla ilgili varsayımlar olarak açıklanmalıdır, ve bu tür varsayımlar olarak onlar sonunda anlamlı olmalıdırlar." (Carnap 1959: 72).

Her ne kadar bu alıntılarda Carnap'ın metafizik eleştirisinin doğrulanabilirlik üzerinden yorumlanmasına olanak sağlasalar da, daha temel bir eleştiri gözden kaçmaktadır. İletişimin olanağı büyük oranda dilin sentaksı ve elbette semantiğine dayanmaktadır. Dolayısıyla, herhangi türden bir iletişim bir biçimde doğrulanabilirlik ya da yanlışlanabilirliğe olanak tanıyan biçimde olmalıdır. Aksi durumda incelediğimiz tarzda bir metafizik eleştirisinin cevabı, bu eleştiri geleneğine eleştiri yönelten ve doğal olarak Carnap'ın eleştirilerinde sözü geçen filozofların kendilerinden öncekilere eleştirileri ya da kendilerinden sonra kendilerine yöneltilen eleştirileri zeminsiz kılacaktır. Kendileri neye itiraz etmişler ya da kendilerinden sonrakiler onların metafiziklerine neden eleştiri yöneltmişlerdir? Dahası böyle bir eleştiriyi nasıl yöneltmişlerdir?

Tüm bu sorular doğrulanabilirlik ilkesi bir yana, dilin taşıdığı olanakların ne kadar geniş olursa olsun bir biçimde karşılıklı iletişime yol açacak şekilde kendi içinde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirlik taşıdığını düşünmemize yol açar. Bu durumda Carnap'ın verdiği örneklerden biri olan Hegel felsefesinin şu cümlesine nasıl itiraz edilebilir: "Saf Varlık ve Saf Hiçlik öyleyse birdir ve aynıdır". Olanaklı bir itiraz "Saf Varlık ve Saf Hiçlik bir değildir ve hiçbir biçimde aynı değildir" şeklinde yapılabilir ancak her iki cümle arasında eğer bu iki cümlenin uygulamaları (e.d. kimi örneklerle açıklanmaları, temel bazı cümlelerle sınanmaları ya da onlardan türetilmeleri vb.) olmaksızın anlaşılabilmeleri ya da anlamlı olmaları olanaklı değilse, herhangi bir ayrım gözetmek olanaklı görünmemektedir. Eğer sözü edilen metafizik yargıları bizzat bu filozoflar daha doğrulanabilir kimi yargılara indirgemmemiş olsalardı (e.d. felsefe yapmamış olsalardı) kendi düşünsel yakınlıklarının olduğu felsefe geleneği içerisinde bile yukarıdaki türden yalnızca bir değilleme dışında hiçbir şekilde kendilerine itiraz edilemezdi.[47] Carnap'ın eleştirisinin yöneldiği nokta

[47] Bu sorularımızı haklı çıkaracak bir şekilde Carnap çalışmanın sonunda şu

bir dil olmanın ne olduğunun ısrarla cevaplanmayan bir soru olarak bırakıldığı, oysa önemli olanın bunun incelenmesi olduğu görülmektedir: "Eğer bu hipotetik varlıklar bizim doğrulayamayacağımız bir şey söylerlerse bu durumda onu anlayamayız da; bu durumda bize herhangi bir bilgi de aktarılmamıştır ancak olası ki imgelerle ilişkilenmiş anlamdan yoksun yalnızca sözel sesler [aktarılmıştır –y.n.]" (Carnap 1959: 73). Dolayısıyla Carnap'ın öncelikli tavrı, doğrulanabilirlikten çok iletişimin ve bir dil olmanın temel biçimine ve olanaklarına gözleri çevirmektir. Hangi cümlelerin kimi diğer cümlelerden çıkarılabilir olduğu ve bu cümlelerin hangi diğer cümlelerin çıkarılmasına olanak verdiği tartışılmadan bir dilin (ister mantıksal isterse de nesne dili olsun) temel dayanakları gözardı edilerek işgörülüyor haline gelir.[48] Hiçbir metafizik en sıradan cümlelerimize gönderimde bulunmaksızın (ya da temelde onları kullanmaksızın) geliştirilemez. Dolayısıyla metafizik olanaklı olacaksa bu çerçevede olanaklı olacaktır. Her ne kadar Carnap

soruyu sormaktadır: "Ancak metafizikçi cümlelerini argümanlarla ile desteklemekte ve onların içeriklerine evetleme ileri sürmektedir, kendi denemesinde onların önesürümlerini reddetme yoluyla çeşitli türdeki metafizikçilerle polemik yürütmektedir. Diğer yanda lirik şairler şiirlerinde başka bir lirik şairin bir şiirindeki cümlelere itiraz etmeyi denememektedirler çünkü sanat alanında olduklarını ve kuram alanında olmadıklarını bilirler." (Carnap 1959: 79)

48 Bu noktada doğrulanabilirlik ilkesinin fazlasıyla öne çıkartılmış olmasına yine Carnap'a dayanarak bir itiraz geliştirilebilir gibi görünmektedir. Carnap'ın makalenin başında ortaya koyduğu herhangi bir sözcüğün kullanıldığı bir temel cümle için önerilen cevap verilebilirlik testi şu şekildedir: "1. Hangi cümleler S'den çıkarılabilir ve hangi cümleler S'yi çıkarır?" 2. Hangi koşullar altında S doğru olur ya da hangi koşullar altında yanlış olur? 3. Hangi koşullar altında S doğrulanır? 4. S'nin anlamı nedir? (1) doğru formülasyondur; formülasyon (2) mantık dilinin ifade tarzıyla, (3) bilgi kuramının ifade tarzıyla (4) felsefe (fenomenoloji) ile uyumludur. Wittgenstein (2)'nin filozofların (4) ile söylemek istediklerinin açıklandığını ileri sürmüştür: bir cümlenin anlamı onun doğruluk-koşuludur. ((1) 'metamantıksal' formulasyondur; sentaks ve anlam kuramı olarak metamantığın bir detaylı bir açıklamasının e.d. çıkarım ilişkilerinin, başka bir yerde verilmesi planlanmıştır." (Carnap 1959: 62) Bu uzun alıntıyla öne çıkartmak istediğimiz Carnap'ın ısrarla doğru formulasyon olarak (1) numaralı ifadeyi göstermesidir. Dolayısıyla her ne kadar diğer ifadeler (1)'in belli bir yorumu olsalar da asıl önemli olan bir dilin genel olarak bazı cümleler, kavramlar vb. etrafında nasıl kurulmuş olduğunun belirlenmesine yönelik olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Doğrulanabilirlik her ne kadar çok önemliyse de asıl önemli olan bir dil kurmanın ne olduğu sorusudur.

"ancak gerçekte durum anlamlı metafizik cümlelerin olanaksız olduğudur" dese de bir cümle önce "kişinin metafizik yapacaksa" makalede "sözü edilen tuzakları büyük bir dikkatle engellenemesi" gerektiğine de dikkat çekmektedir. (Carnap 1959: 76). Bu tuzaklara dikkat edilerek yapılacak felsefenin karakteri de şu şekilde belirlenmektedir

"Ancak ne öne sürerlerse sürsünler tüm cümleler emprik doğadaysalar ve olgusal bilime aitlerse felsefeye ne artakalmaktadır? Geriye kalan cümleler değildir, ne bir kuram ne de bir sistemdir yalnızca bir yöntemdir: mantıksal çözümleme yöntemi" (Carnap 1959: 77).

Mantıksal çözümleme yönteminin uygulanması elbette yalnızca mantıksal bir işlem yapmak da değildir. Daha çok dil incelemesi yoluyla anlamlılık sınırının çizilmesi, daha verimli bir dil kullanımının (özellikle bilimlerde ancak daha sonrasında felsefede de) olanağının ortaya konmasıdır. İlgili yöntemin pozitif kullanımı "doğa bilimi ve matematik için mantıksal kökenleri ortaya koymak anlamlı kavramlar ve önermeleri açık kılmaya hizmet etmelidir." (Carnap 1959: 77) Aslında bu çaba (Carnap bu makalede bu tarz bir çabanın bir başka eserinde ortaya konacağını belirtmektedir) saf metamantığın ve de betimleyici metamantığın ortaya konmasını gerektirmektedir. (Carnap 1959: 78)[49] Bu çabanın en olgunlaşmış hali Carnap'ın özellikle Quine ile girdiği tartışmaların da sonucu olarak (ve mantık, matematik alanındaki kimi gelişmelerin sonucu olarak da) ortaya çıkan ve yeni bakış açısını sergilediği "Deneyimcilik, Semantik ve Ontoloji" çalışmasında ortaya çıkar. Sergilemeye çalıştığı tolerans (farklı diller arasında seçim yapabilme olanağı dolayısıyla da bir yöntem bağlamında kalmakla beraber farklı dillerin olanağını kabul etme) ilkesinde kendini göstermektedir.

Ancak bu çalışmayı değerlendirmeye geçmeden önce Carnap'ın metafizik konusundaki makaledeki son tavrının yeniden değerlendirilmesi iyi olacaktır, çünkü bu yan da sıklıkla göz ardı edilmektedir. Carnap metafiziğe yaşama karşı bir tavır (Lebenseinstellung, Lebensgefühl) ifadesi olarak (Dilhey'a da gönderimle) yine de değer verilebileceğini belirtmektedir. Bir tür sanat olarak da değerlendirilebilecek bu tarz ifadeleri kullanmakta sakınca

[49] Carnap'ın çalışmalarının en etkileyici yanının özellikle bu alandaki tartışmalar olduğu dile getirilebilir ancak bu konuyu değerlendirmek bu makalenin kapsamında değildir.

yoktur, önemli olan bunların bir kuram formunda ortaya konmasıdır.[50] Bu şekilde dile getirilmediğinde ortada bir sorun olmayacaktır. Carnap'a göre Nietzsche bu tarz bir ayrımın farkındadır ve bu iki tarzın birbirine girmesinin söz konusu tehlikesini önlemiştir. Carnap'a göre Nietzsche'nin eserlerinin büyük oranı empirik içeriklidir ancak diğerlerinin metafizik ya da etik yoluyla ortaya koyduğu görüşlere benzer ifadeler kullanmak istediğinde (örneğin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*) bu dili değil sanat biçimini, şiiri kullanmıştır (Carnap 1959: 80).

"Deneyimcilik, Semantik ve Ontoloji" adlı çalışmasında (1956) Carnap'ın büyük oranda bir dil oluşturmanın ne olduğu ve metamantığın araçları ile neyin söylenebilir olduğunu ortaya koymaya çalışan bir çaba sergilediği görülmektedir. Anlamlı soruların her zaman bir dilsel çerçeve içerisinde sorulabileceğini ileri süren Carnap bu açıdan önceden sözünü ettiğimiz 'çıkarılabilirlik" ilkesinin daha kapsamlı bir sunumunu yapmaktadır (Carnap 2004: 14). Bu tür bir çerçevede sentaktik kurallar ve bir dizi cümle birinci gereklilik iken söz konusu dil içerisinde kalınarak bir cümlenin doğru ya da yanlış olduğunu belirleyen kurallar ise ikinci gerekliliktir.[51] Elbette bu, yeniden dile getirirsek doğrulama kuramı ile ilgilidir ancak amaç doğrulanabilirlik olduğu kadar bir sınır çizme ya da varolan bir sınır varsa, o sınırın belirlenmesidir. Aritmetiğin dilsel çerçevesinde analitik semantik kuralları iş görürken, diğer çerçevelerde sentetik semantik kurallar iş görecektir. İkinci türden çerçevelere örnek olarak Carnap'ın 'masa' ya da 'kağıt' gibi maddi nesne terimlerinin içerildiği çerçeveleri e.d. emprik gözlem ile çözümlenebilecek kuralların içerildiği örneği verdiği görülmektedir (Carnap 2004: 14).

Bu çerçeve anlayışı içerisinde Carnap'a göre sorulabilecek iki tür soru vardır: içsel ve dışsal sorular. Bir içsel soru belli bir dilsel çerçeve dahilinde sorulabilecek bir soruyken, dışsal bir soru ise belli bir dilsel çerçevenin dışında kalarak ortaya konmuş sorulardır. İçsel bir cümle belli bir dilsel çerçeve içerisinde kalınarak yorumlanabilir, dolayısıyla ancak bunlar anlamlı olarak kabul edilebilirler. Diğer yanda dışsal sorular yani büyük oranda varlık soruları, örneğin sayılar var mıdır ya da maddi nesneler var mıdır? soruları ise içsel sorularmış izlenimi yaratırlar yani belli bir dilsel çerçevede kalındığında cevaplanabilirmiş

---

[50] Bkz.: 52 no'lu dipnot.

[51] "Eğer birisi kendi dilinde yeni bir tür varolandan söz edecekse, konuşmanın yeni kurallara uyan, yeni yollarının bir sistemini sunmalıdır; bu prosedürü söz konusu yeni varolanlar için bir dilsel *çerçevenin* yapılandırılması olarak adlandırabiliriz." (Carnap 2004: 14)

gibi dururlar ancak hiçbir zaman sentetik olamayacaklardır. Kişi belli bir dilsel çerçeve kullanmaya başladığında aslında zaten çoktan cevabı vermiş olacaktır. İçsel bir soru olarak "100'den büyük asal bir sayı var mıdır?" diye sorabiliriz ancak bu sorunun kendisi dışsal bir soru olan "sayılar var mıdır?" sorusunu cevabını zaten varsaymaktadır. Baştan sayıların varlığını kabul etmeksizin birinci soruya cevap verme olanağı yoktur. (Carnap 2004: 15)

Dışsal sorular ontolojik soru ve cümlelere gönderim yapar, dilin bizzat kendi sistemini sorgulamalarından kaynaklı, kendi başlarına ele alındıklarında anlamsız olduklarından Carnap bu tür soruları dilden ayıklamak istemektedir.

"Varolanların bir sisteminin gerçekliğine yönelik iddia edilen cümle bilgi içeriği olmayan bir sözde cümledir. Elbette bu noktada önemli bir soruyla yüzleşiriz ancak bu kuramsal bir soru değil pratik bir sorudur; yeni dilsel biçimleri kabul edip etmeyeceğimizle ilgili bir sorudur. Kabul etme doğru ya da yanlış olarak yargılanamaz çünkü o bir önesürüm değildir. Yalnızca dilin niyetlendiği amaç için daha yararlı, verimli, iletken olup olmayan olarak yargılanabilirdir." (Carnap 2004: 17)[52]

"Sayılar var mıdır?" sorusu önemli bir soru gibi görünse de, dahası metafizik bir soru olarak cevabı varmış gibi görünse de, aslında hangi dilsel çerçevenin seçilebileceğine ya da seçilirse ne türden bir çalışma ortaya konabileceğine yönelik pratik bir sorudur. Soruya cevap olarak evet ya da hayır denilmesinin ilgili varolanların gerçekte varolduklarına ilişkin bir kanıtlama olarak görülmemesi gerekmektedir. Bu türden ifadeler yalnızca asıl sorular olan içsel soruların cevaplanma durumlarına yönelik sınır çizen sorular olarak görülebilir.

Carnap'ın ortaya koyduğu eleştiriye ve doğrulabilirlik ilkesine yöneltilen eleştirilerin özellikle doğrulanabilirlik ilkesinin kendisinin

---

[52] Bu sözler 'Metafiziğin elenmesi' makalesindeki şu satırlarla da uyumludur: "Metafiziğin (sözde) cümleleri olgu durumlarının, ne varolan ... ne de varolmayanları için bir betimlemeye hizmet eder. (...) Kişinin yaşama karşı genel tavrının bir ifadesine hizmet eder. (...) Elbette bir kişinin sevdiği için böylesi cümle tarzlarını kullanmasına içsel bir itiraza gerek yoktur. Ancak metafiziğe ilişkin şu durumdayız: örneklerinin biçiminden çıkan, olmadığı bir şeymiş gibi davranıyor olduğudur. Sözü edilen biçim cümlelerin bir sistemidir ki açık bir biçimde öncül ve sonuçlar olarak ilişkilidir yani bir kuram biçimindedir. Bu yolla kuramsal içerik kurgusu üretilmektedir oysa ki gördüğümüz üzere böylesi bir içerik yoktur." (Carnap 1959: 78-9).

nasıl doğrulanacağına yönelmesinin Carnap'ın eleştirisinin Kantçı, Wittgensteincı çizgiyle olan uyumunun gözden kaçırılmasına sebep olduğunu dile getirdik.[53] Karikatürize edilen bu durum, altta yatan bir başka güçlü eleştiriyi yok saymaktadır. O eleştiri de aslında bazı sorularımızın hiçbir zaman cevaplanabilir görünmemesine rağmen (doğrulama sözcüğünü kullanmaktan özellikle kaçınarak) bazı sorularımızın ise bir şekilde cevaplanabilir, belki bir gün cevaplanabilir görünmesidir.[54] Anlamlılık aslında cevaplanabilirliğe ilişkin bir durumdur. Her ne kadar bu bakış açısı semantik ile epistemolojik yaklaşımların karıştırılması iddiası ile karşı çıkılacak bir

---

[53] Bu yorumumuz tamamen gözden kaçmış da değildir elbette. Özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda bu ilişki sıklıkla vurgulanır hale gelmiştir. Pek çok kaynak Kantçı kategori yaklaşımı ile Wittgenstein'ın mantığa ilişkin vurgularını ve her ikisi ile birlikte "dile dönüşün" en önemli temsilci olarak niteleyebileceğimiz Frege ve buradaki incelemelere konu olan yaklaşımı (e.d. dilsel çerçeve yaklaşımı) ile Carnap'ın çalışmalarını aynı silsileye dahil etmektedir. Dilsel çerçeve konusundaki yaklaşımın özellikle Kantçı çabayla olan bağı açıkça vurgulanmaktadır: "Burada dilsel çerçeve Kant'ın formlar ve kategorilerine benzer şekilde oluşturucu bir rol oynar; bu öğeler varoluş, kanıt, doğruluk ve yanlışlık ortaya konmadan önce cevaplanabilir olmaları için yerli yerinde olmalıdırlar". (Maddy 2007: 69) Irzık da aradaki bağlantıya dikkat çekmektedir: "Carnap'ın yaklaşımının Kantçı kaygılar taşıdığını söylememin nedeni şu: nasıl Kant spekülatif metafiziğe son vermek, metafiziği 'bilimsel' bir temele oturtmak istemişse, Carnap da metafiziği rehabilite (ya da ehlileştirmek) istemiştir. Nasıl Kant'a göre nesneleri algılama ve düşünme (kavrama) tarzımızın kendine özgü form ve kalıpları deneyimi biçimlendiriyorsa (...) Carnap'a göre de gerçekliğe ya da olgulara ilişkin bilgimiz, onları betimlemek için kullanacağımız dilsel formlardan, daha sonra kullanacağı dilsel çerçevelerden bağımsız değildir. Ama ne yazık ki Carnap'ın felsefesinin bu yönü 'metafiziğin anlamsızlığı' gürültüsü yüzünden büyük ölçüde göz ardı edilmiştir." (Irzık 2016: 19)

[54] Carnap'ın hem son makalede hem de 'Metafiziğin Elenmesi' makalesinde yine üzerinde fazlaca durulmayan bir yana da dikkati çekmek gerekmektedir. Viyana Çevresi'nin yine doğrulanabilirlik bağlamındaki öne sürdükleri düşüncelerin yalnızca bu yanına eğilmek onların her türden soruyu cevap verilebilirmiş gibi bir kabul içerisinde olduklarını düşündürtmektedir. Ancak her iki çalışmada da Carnap bazı sorularımızın cevapsız kalacağını ısrarla belirtmektedir. Özellikle dilsel sınırın kendine yönelik sorular bu türden sorulardır ve bunlara verilen cevaplar da elenmelidir. "Saf düşünme ya da saf görü yoluyla spekülatif metafizik" (Carnap 1959: 76) ve dış dünyayı zihne indirgeyen idealizm kadar dış dünyanın gerçekçiliğini savunan gerçekçilik ve bunların aralarındaki kimi felsefi tavırlar da eşit derecede kabul edilemezdir. (Carnap 2014: 18)

tavırsa da günümüzde bu iki alanının sıklıkla iç içe girdiği gözlemlenmektedir.

Belli bir dilsel çerçeve, çerçevenin sınırları değiştikçe bazı soruların cevabını bulabilecektir. Ancak kimi varlık soruları görünen o ki hiçbir zaman cevabını bulamayacaktır. Bu soruların cevabının bulunamayışı, aslında kendi varlık koşullarını bizzat dilsel çerçevenin dışında konumlandırmış olmaları ile ilişkili görünmektedir.

Carnap'ın çalışmalarını, metafiziğin tamamen üstesinden gelememiş olsa da yeniden yükselen "belli bir tür metafiziğe" sınırlarını hatırlatmış olmasıyla başarılı saymak gerekmektedir. Bugün çağdaş felsefe içerisinde metafizik kitapları, büyük oranda ilgili sınırın içerisinde kalınarak yürütülen tartışmalara odaklanmıştır. En ciddi metafizik karşıtı görüşler kadar metafizik savunucuları da yine belli bir "dil çerçevesi" eleştirisi ya da yöntemi kullanmaktadır.[55] Ana akım felsefe çağdaş dönemde yeni bir metafiziğe dönüş yaşayabildiyse bunda en büyük katkılardan birini Carnap ve onun "belli bir tür metafiziğe" karşı çıkışları oluşturmuş görünmektedir. Bu tarz bir felsefe yapmanın ve elbette bu tarz bir metafizik anlayışa sahip

---

[55] Örneğin bir metametafizik kitabında çağdaş metafizik hakkında yazılan yazıların çoğunun merkezi atıf noktası Carnap'ın dilin kuruluşuna ve sınırlarına ilişkin yürüttüğü tartışmalardır. Carnap'ın güncel etkisinin anlaşılabilmesi adına yazılar değerlendirildiğinde, ona bir biçimde gönderim yapıldığı, görüşlerinin değerlendirildiği, eleştirildiği vb. anlaşılmaktadır. Giriş yazısı bu değeri de şu şekilde vermektedir: "Sunuş'un devamı için bir plan şu şekildedir. Carnap ve Quine'ın metametafiziğinin etkisi ile başlayacağım. Ondan sonra bir çekişmenin yanlış yöne girmiş olarak değerlendirilebileceği üç genel yol etrafında çağdaş tartışmayı organize edeceğim. 1- Çekişme 'yalnızca sözel'dir (...) 2- Hiçbir taraf belli bir doğruluk-değeri ile bir iddia ortaya koymayı başaramamaktadır. 3- Doğru cevaba ulaşma çekişmenin taraflarının farkında olduğundan daha kolay ya da zordur ve sonuç olarak, onların cevaba ulaşma girişimleri yanlış yöne girmiştir." Manley'in sözünü ettiği ilk iki görüş yani bir çekişmenin neden yanlış yöne girdiğine ilişkin iki bakış açısı tamamen Carnap'ın etkisi sonucu olarak değerlendirilmektedir ve görüşü savunanlar kesinlikle küçük bir grup ya da etkisiz bir grup da değillerdir. Herhangi bir metafizik sorun konusunda, sorunun büyük oranda dilsel, sözel (*verbal*) olduğunu işaret eden bu tavır Manley'e göre Carnap dışında Wittgenstein, Austin, Rorty, Ryle ve Putnam gibi isimleri de barındıran bir tavırdır. Güçlü söndürücü tavır içindeki bu filozoflar metafizik sorunlar konusunda artık doğrulanabilirlik ilkesinin yarattığı kuru gürültüyü de ortadan kaldıracak biçimde bu ilkeden uzaklaşmışlardır. Bu tavrın çağdaş devamcıları bu eski bağlardan kurtularak yeni biçimler içinde metafiziğe en güçlü itirazları yöneltmeye devam etmektedirler. (Manley 2009: 4-5)

olmanın geçerli tek yöntem olduğunu savunmak olanaksız görünse de sözü edilen etkinin yalnızca doğrulanabilirlik ilkesinin eleştirilmesiyle edinilmeye çalışılan kazançtan daha büyük olduğu ortadadır. Bugün metafizik Kant'ın çizdiği sınırların etkisini nasıl hissediyorsa Carnap'ın ve dönemin metafizik karşıtlığının dil, mantık, matematik, bilimlerin yetki ve etki alanına yönelik yürüttükleri tartışmaların etkilerini de aynı oranda hissetmektedir.

Kaynaklar

Aktok Özgür (2017) "Carnap'ın Heidegger Eleştirisi Haklı mıydı? Ontoloji ile Mantık Arasındaki İlişki Üzerine Düşünceler", *VII. Mantık Çalıştayı* Kitabı, yay. haz. Vedat KAMER, Şafak URAL, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, s. 27-43.

Altuğ, Taylan (2016) Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi, İstanbul: Belge Yayınları.

Ayer, Alfred Jules (1998) Dil, Doğruluk ve Mantık, Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

Bradley, H. F, (1916) Appearance and Reality: a metaphysical essay, 6th Imp., London: George allen & Unwin LTD.

Candlish, Stewart and Basile, Pierfrancesco (2017) "Francis Herbert Bradley", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/bradley/>.

Carnap, Rudolph (1959) "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism*, ed., A. J. Ayer, New York: The Free Press, pp. 60-81.

Carnap, Rudolph (1966) "The Old and The New Logic", *Logical Positivism,* ed. A. J. Ayer, Toronto: The Free Press, pp. 133-147.

Carnap, Rudolph (2004) "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Metaphysics: An anthology*, ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, UK, pp. 13-23.

Critchley, Simon (2001) Continental Philosophy: a very short introduction, New York: Oxford University Press.

Grier, Michelle (2018) "Kant's Critique of Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-metaphysics/>.

Hume, David (2007) An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Peter Millican, London: Oxford University Press.

Irzık, Gürol (2016) "Sunuş / Metafiziğin Direnci", Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi (Taylan Altuğ), İstanbul: Belge Yayınları.

Kant, Immanuel (1998) Critique of Pure Reason, tr. and ed. Paul Guyer&Allen W. Wood, London: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2002) Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
Mácha, Jakub (2015) Wittgenstein on internal and external relations: tracing all the connections, London: Bloomsbury Academic.
Manley, David (2009) "Introduction", Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology, ed. David Chalmers vd., Oxford: Clarendon Press, pp. 1-38.
Moore G. E. (1925) "A Defence of Common Sense", *Contemporary British Philosophy* (2nd series) ed. J. H. Muirhead, London: Allen and Unwin, pp. 193-223. Yazıda kullanılan sürüm için (1993) G. E. Moore: Selected Writings, ed. T. Baldwin, London: Routledge, p.: 106-33.
Moore G. E., (1903) "Refutation of Idealism", *Mind* n.s. 12, pp.433-53.
Moore, A. V. (2012) The evolution of modern metaphysics : making sense of things, New York: Cambridge University Press
Morris, William Edward and Brown, Charlotte R. (2017) "David Hume", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hume/>.
Russell, Bertrand (1956) An Inquiry Into Meaning and Truth, , London: George Allen&Unwin Ltd.
Russell, Bertrand (1959) My Philosophical Development, London: Allen and Unwin, 1959.
Russell, Bertrand (2000) Felsefe Sorunları, Çev. Vehbi Hacıkadiroglu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Russell, Bertrand (2003) "The Problem of Universals", *Russell on Metaphysics: selections from the writings of Bertrand Russell*, ed. S. Mumford, London: Routledge, pp. 143-161.
Russell, Bertrand (2009) Human Knowledge: Its Scope and Limits, London: Routledge Classics.
Russell, Bertrand (2009) The Philosophy of Logical Atomism, London: Routledge.
Ryle, Gilbert (2009) Critical Essays Collected Papers, Vol I, London: Routledge.
Soykan, Ömer Naci (2006) Wittgenstein: Yaşamı Felsefesi Yapıtları, İstanbul: MTV Yayıncılık.
Wittgenstein, Ludwig (1961) Tractatus Logico-Philosophicus, London: Routledge&Kegan Paul.

E

Bölüm 5:
Tanrı

Elif NUYAN[1]

Binlerce yıldır insanlar, evrenin ve kendilerinin nasıl ortaya çıktığı, evrenin ve insanın bir amacı olup olmadığı, evrensel bir düzen ya da işleyişin olup olmadığı gibi sorular sormaktadırlar. İnsanlık tarihine bakıldığında bitmeyen bir arayışın tarihini görürüz. Bu arayış, bir anlam arayışı hatta belki bilinmez ve anlaşılmaz olana karşı bir teselli arayışı olarak görülebilir. Dolayısıyla, insanlığın belki de en çok cevap aranan soruları inançla ve tabii ki Tanrı'yla ilgili sorulardır demek yanlış olmaz. Bu sorunlardan en önemlisi ve mantıksal olarak da önce gelmesi gereken soru ise, Tanrı'nın varlığı sorunudur. Diğer önemli bir sorun ise, Tanrı ve evren arasındaki ilişki sorunudur. Tanrı evrenin yaratıcısı olarak evrenin içinde mi yer almaktadır, yoksa dışında mı? Tanrı'nın yapısı nasıldır ve dünyada olan bitenlerle olan ilişkisi nedir? İnsan-biçimsel bir anlayışın dışında Tanrı'yı kavramak mümkün müdür? İnsanlar daha İlk çağlarda Evreni bir bütün olarak anlama çabası içine girmişlerdir. Tanrı da bu bütüncül açıklamaların merkezinde duran bir kavram olmuştur.

Karen Armstrong dinler tarihi konusunda dünya çapında bir otorite olarak kabul edilen bir isim olarak şöyle demektedir: "Dinler tarihi çalışmalarım bana insanların tinsel hayvanlar olduğunu öğretti. Gerçekten de *homo sapiens*'in *homo religiosus* olduğunu ileri sürmenin geçerliliği var." İnsanlar avcı-toplayıcı göçerler oldukları dönemlerden itibaren tanrılara tapmaya başlamışlardır. İnsanlar kendi mitoslarını yaratıp kendi tanrılarına tapmaya başladıklarında sadece doğadaki olgulara uygun bir açıklama bulmanın peşinde değillerdi ya da anlamadıkları korkunç güçlerin öfkesini dindirmeye çalışmıyorlardı. Simgesel hikayeler, mağara resimleri ve yontular bu insanların

---

[1] Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

meraklarını dışavuruma ve bu kapsamlı sırrı kendi yaşamlarıyla ilişkilendirme çabasının birer sonucu olarak görülmektedir. Tarımsal üretimin gelişmekte olduğu Paleolitik dönemde Ana Tanrıça kültü, insan yaşamını dönüştüren bereketin aslında kutsal olduğu düşüncesini yansıtmaktaydı. Sanatçılar, arkeologların bütün Avrupa, Ortadoğu ve Hint Yarımadası'nda buldukları, onun çıplak ve gebe bir kadın şeklinde tasvir edildiği heykelleri yonttular. Armstrong'un da belirttiği gibi, insanlar sanat eseri yarattıkları anda dinler yaratıyorlar (Armstrong 1998:9). Bu sanat eserlerinin buluntuları sayesinde atalarımızın tanrıyı/tanrıçayı nasıl düşündükleri hakkında teoriler geliştirebiliyoruz. Örneğin Villendorf Venüs'ünü ele alırsak, günümüzden önce 28.000 ila 25.000 yıllarında paleolitik dönemde yapılmış olup, 1908'de gün yüzüne çıkarılmıştır. Birbirine epey uzak bölgelerde bulunan bu heykelciklerin bereketin ve doğurganlığın bir simgesi oldukları düşünülmektedir. Bu her iki özellik de o zaman yaşayan insanların en değerli ve kutsal olarak gördüğü özelliklerdir. Çünkü büyük ölçüde yaşamları da bunlara bağlıydı.

Dinin kökeni üzerine birçok kuram geliştirilmiştir. Ancak öyle görünüyor ki, tanrılar yaratmak insanoğlunun oldum olası yaptığı bir şeydir. Alman din tarihçisi Rudolf Otto 1917'de basılan *The idea of the Holy* (Kutsalın Tasarımı) adlı önemli yapıtında bu 'gizemli' duygunun dinin temeli olduğuna inandığını dile getirir. Bu duygu, dünyanın kökenini açıklama ya da ahlaklı davranışa bir temel bulma arzusundan daha önce gelmiştir. Otto, kutsalın tecrübesini, irrasyonel ve tarif edilemez bir yaşantı olarak betimler. "İnsan, daha önce hiç karşılaşmadığı titretici ve aynı zamanda büyüleyici bir "Gerçeklik"le karşılaşır. Onun çok gizemli, huşu verici, güçlü ve oldukça cezbedici varoluşsal özellikleri karşısında kendinden geçer. Otto, "Kutsal ile karşılaşma" dediği bu durumu "sır" olarak adlandırır." (Kalın, 2012: 11) Kutsalın bütün özelliği "bütünüyle başka" olmasıdır. Ona göre her şeyden üstün bir gerçekliğin varlığına inanmaya yönelik bir his insanda "Tanrı vergisi" olarak vardır. Otto bu karşılaşmaya "akıl almaz" anlamında "numinous" demektedir. Daha önce hiç görülmemiş olan bu numinous varlık, Otto'nun ifadesiyle "tamamen başka"dır (Kalın, 2012: 23). Alman filozof Nicolaus Cusanus, "*De Deo Abscondito*" adlı diyalogunda, epistemolojik bir problem olarak Tanrının bilinip bilinemeyeceğini şu şekilde tartışmaktadır:

> "I. Pagan sorar: Kendini adamış bir şekilde yüzükoyun uzandığını ve hiç de sahte olmayan, tersine yürekten gelen sevgi gözyaşları

döktüğünü görüyorum. Sorarım sana, kimsin sen?
Hristiyan: Hristiyanım. Pagan: Neye tapıyorsun? Hristiyan: Tanrıya. Pagan: Kimdir bu taptığın Tanrı? Hristiyan; Bilmiyorum.
Pagan: Bilmediğin bir şeye nasıl böylesine ciddiyetle tapıyorsun?
Hristiyan: Bilmediğim için tapıyorum.
H. Pagan: Bilmediği bir şeye tapan birini gördüğüme şaşırdım.
Hristiyan: Bir adamın bildiğini sandığı bir şeye tapması daha da hayret vericidir." (Cusanus, 2012:88)

Tanrı bir kavram olarak ele alındığında öncelikle kavramın tarihine yönelik bir araştırma yapmak yerinde olacaktır. Bu yüzden öncelikle, Tanrı kavramının süreç içerisinde insanlar tarafından nasıl düşünüldüğünün kısa bir tarihine bakılacaktır. Kuşkusuz insanların paganizmden monoteizme uzanan Tanrı'yı anlama, kavramsallaştırma biçimlerine baktığımızda bu kavramsallaştırmaların çeşitli biçimlerde olduğunu ve kültürel, coğrafi etkenler tarafından şekillendiğini görmekteyiz. Ayrıca, Tanrı ile ilgili kavramsallaştırmaların nesilden nesile aktarıldığının izlerini de sürebilmekteyiz. Tanrı düşüncesinin bir tarihi vardır işte bu nedenle Karen Armstrong, bizlerin atalarımızın olduğu biçimde dindar olamayacağımızın altını çizer.

Tanrı kavramı tarihsel süreç içinde farklı gruplar için biraz farklı anlamlar taşımıştır. Bir kuşakta insanlar tarafından paylaşılan Tanrı düşüncesi bir başka kuşakta anlamsız kalmıştır. Armstrong'un da belirtmiş olduğu gibi "Tanrı'ya inanıyorum" cümlesinin nesnel bir anlamından söz edilemez. Bu ifade söylendiği toplumda, kendi bağlamında bir anlama sahiptir.

Tanrı kavramlarından biri anlamını veya geçerliliğini yitirdiğinde, sessizce göz ardı edilir ve yeni bir teoloji onun yerini alır. Dolayısıyla, her kuşak kendi Tanrı anlayışını yaratmak zorunda kalır (Armstrong 1998: 11). Tanrı kavramının öncelikle çoğul olarak düşünüldüğüne ilişkin genel kanıya rağmen, insanların Tanrı kavramını öncelikle tekil düşündüğünü belirtmek gerekiyor. *The Origin of the idea of God* (Tanrı Fikrinin Kökeni) adlı yapıtında, Wilhelm Schmidt, insanların bir dizi Tanrı'ya tapınmaya başlamalarından önce ilkel bir tektanrıcılığın varolduğunu ileri sürer. Bu Tanrı, dünyayı yaratan, insanın yaşamını uzaktan yöneten tek bir Yüce Tanrı olarak düşünülmüştür (Armstrong 1998: 15). Yukarıda sözü edilen, Rudolph Otto tarafından dinin temeli olarak görülen gizemli ya da esrarlı duygu, insanlarca farklı şekillerde duyumsanmıştır - bazen yaban, coşkulu heyecanlara bazen derin sükûnete ilham kaynağı olmuş; bazen da insanlar yaşamlarının her

boyutunda kendini gösteren gizemli gücün varlığı karşısında dehşet, korku ve acizlik duygusuna kapılmışlardır (Armstrong 1998: 17). İnsanlar mitolojik tanrıları yarattılar çünkü anlayamadıkları, karmaşık buldukları gerçeği ifade etme ihtiyacı duydular. Böylelikle, tanrılar ve tanrıçalar hakkındaki bu dramatik, sürükleyici öyküler aracılığıyla, insanlar hissettikleri güçlü ve gizemli güçler hakkındaki duygu ve düşüncelerini ifade imkanı buldular. Tanrı kavramının tarihine bakıldığında, bu tarihin uzun, karmaşık, hayranlık verici ve oldukça şaşırtıcı olduğunu söyleyebiliriz fakat bu çalışmadaki amacımız, Tanrı kavramını, filozofların bakış açısından metafiziğin bir kavramı olarak ele almaktır. Bu nedenle, Antik, Ortaçağ ve Modern dönemden özellikle Tanrı kavramı üzerine yoğunlaşan belirli filozofların görüşlerini ele alacağız.

Öncelikle Yunanlıların Tanrı kavramını ele alma biçimlerine bakmak faydalı olacaktır çünkü onların Tanrı anlayışı sonraki dönemler için de etkili olmuştur. "Tanrı" kelimesinin Grekçedeki anlamı hakkında ilk dikkati çeken husus bu kelimenin kaynağının felsefî olmadığıdır. “İlk Yunan filozofları düşünmeye koyuldukları sırada tanrılar oradaydılar. Filozoflar bu tanrıları Saint Augustine'in yaşadığı zamana kadar bütün eski düşünürlerin "İlâhiyatçı Şâirler" diye adlandırdıkları insanlardan miras almışlardı” (Gilson 1999: 26). Gilson’a göre, Homer'in Iliada'sının sınırları içinde kalacak olursak, "tanrı" kelimesinin inanılmayacak kadar çok sayıda şey hakkında kullanıldığı görülür. Zeus, Hera, Apollo, Athena ve kısacası Olimpos'un bütün tanrılarının durumlarında olduğu gibi, bir Yunan tanrısı, bugün bizim "kişi" dediğimiz bir varlık şeklinde tasavvur edilebilmekteydi. Ya da Okyanus, Yer ve Gök gibi fiziksel bir realite de olabilirdi. Hatta ölümlülerin hayatlarını yöneten, Hezimet, Korku, Çatışma ve Ölüm gibi felaketler de Homer'in Iliada'sında tanrılar olarak karşımıza çıkar. Elbette “İlk bakışta bu farklı varlıklar, şeyler ve hatta salt soyut kavramlar arasında ortak unsurlar bulmak kolay değildir. Fakat yakından bakıldığında, hiç değilse, bir tek ortak unsurun var olduğu görülür: Onların belirledikleri şeylerin gerçek mahiyetleri ne olursa olsun, bütün bu tanrı adları, kendi başlarına iradeyle donatılmış bulunan, insan hayatında faaliyet gösteren ve insanların kendilerini tepeden değiştiren canlı güçlere işaret etmektedir” (Gilson1999: 27). Bir Yunan tanrısı, asla cansız düşünülemez. Onlar, tıpkı insanlar gibi yaşayan bir varlıklar olarak düşünülmüştür. Fakat çok önemli bir fark vardır: İnsan hayatı bir süre sonra sona ermeye mahkûm olduğu halde, Yunan tanrıları

ölümsüzdür. Onlar fani dünyayı yöneten ölümsüz güçlerdir.

Felsefenin kurucusu olan Yunanlar, mantık ve akıl çerçevesinde dünyayı yorumluyorlardı. Fakat tanrıları bütünüyle bir kenara atmış da değillerdi. Dünyayı verilmiş bir gerçek olarak ele alan Yunanlılar sadece onun "özünün ne olduğunu, yani var olan her şeyin faaliyetlerini sağlayan gizli ilkenin (Arkhe) ne olduğunu sormaktaydılar. O, su mu, hava mı, ateş mi, yoksa sonsuzluk muydu? Yoksa o, bir Zihin, bir Düşünce, bir İde, bir Kanun muydu? Problemlerine verecekleri cevap ne olursa olsun, Yunan filozofları, her zaman tabiatı kendi kendini açıklayan bir gerçeklik olarak gördüler. "Hiçbir şey, yoktan varolmaz", diyor Demdiritos, "ne de varolan, yokluğa karışıp gider (Gilson 1999: 33). Yunan filozofları arasında önde gelenler, dünyaya ilişkin dinî yorumları ile felsefî yorumlarını uzlaştırmayı, imkânsız değilse bile, çok zor bulmuşlardır. Gilson’a göre, “büyük Yunan filozoflarının, kendi ilkeleri ile tanrılarını veya tanrıları ile ilkelerini özdeş sayma konusunda ne yapacaklarını bilmemelerine hayret etmememiz gerekir. Onların hem ilkelere hem de tanrılara ihtiyaçları vardır” (Gilson 1999: 36).

Bu sınırlı çalışmada, bütün bir Yunan felsefesini ele almamız mümkün olamayacağından sadece Tanrı anlayışlarıyla değil, genel olarak Batı Felsefe geleneğini düşünceleriyle şekillendirmiş olan Platon ve Aristoteles’in Tanrı anlayışları ele alınmaya çalışılacaktır. Tanrıbilim, Platon ve Aristoteles'in felsefi dilinde yaratıldı. "Teoloji" sözcüğünü ̈ilk kullanan Platon'du ve anlaşılıyor ki bu fikrin yaratıcısı da oydu. “Onun ideal devletinde şairler, Homeros' un, Hesiodos'un ve genel olarak bütün bir şiir geleneğinin hatalarına düşmeyip, tanrıların temsilini felsefi hakikat seviyesine yükseltmeliydiler. Erken Yunan şiirinin mitolojik tanrılarında insani zaafların her türlüsü ̈vardı ve bu tip bir tanrı anlayışı, Platon'un ve Sokrates'in rasyonel tanrısallık anlayışına taban tabana zıttı” (Jeager 2011: 18).

Platon’un İran ve Mısır kanalıyla belki de Hindistan'daki fikirlerden etkilenmiş olan altıncı yüzyıl düşünürü Pythagoras'ın etkisi altında kaldığı bilinmektedir. Platon, ruh göçü öğretisini, yani ruhun, beden içine hapsolmuş çökmüş, kirlenmiş ve aralıksız yeniden doğuş döngüsüne mahkum bir tanrı olduğunu benimsemiştir. *Devlet* adlı diyaloğunda şöyle demektedir:

> “ - …binlerce kötülüğün tanınmaz hale getirdiği böyle bir ruhtur bizim gördüğümüz. Ama biz bu görünüşe değil ruhtaki başka bir şeye bakacağız, Glaukon.

-Neye?

-Gerçek sevgisine. Tanrısallığa, ölümsüzlüğe, sonsuzluğa yakın tarafıyla aradığı, ulaştığı şeyler nedir ona bakacağız" (Platon: Devlet/611d).

Platon idealar öğretisi adı verilen öğretisinde, duyularımızın ötesinde yer alan, değişmeyen, tanrısal bir gerçeklikten söz etmektedir. Buna göre, Platon için ruh aslından uzaklaşmış, bedene hapsolmuş, çökmüş bir tanrısallıktı. Ancak zihnin muhakeme gücünün arındırılması yoluyla tanrısal konumunu tekrar kazanabilirdi. Mağara alegorisinde de sözünü ettiği gibi insanın bu dünyadaki yaşamı karanlık ve belirsizdir; o yalnızca ezeli gerçeklerin mağara duvarındaki titrek gölgelerini algılar. Ancak insan, zihnini tanrısal ışığa alıştırmakla gitgide bu döngünün dışına çıkabilir ve özgürlüğüne ulaşabilir. Platon, İyi ideasının, "güzel ve doğru olan her şeyin evrensel yaratıcısı, ışığın kaynağı olduğunu söyler. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir (Platon 2018: 235).

İyiliğin bu şekilde tanımlanmasından Hristiyanlığın Tanrı tanımına daha yakından benzeyen başka bir tanrının bulunamayacağı düşünülebilir. Fakat bütün bu söylenenlere rağmen, Platon'un İyi'ye tanrı demediği de bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Her şeyden önce İde, bir kişi değildir; hatta o, bir ruh bile değildir. O, olsa olsa, bir 'kişi' olmaktan çok bir 'şey' olan düşünülür bir sebeptir. Platon'un zihninde tanrılar idelerden daha aşağı bir konumdadır. Örneğin, Platon, Güneş'i tanrı olarak kabul eder, buna rağmen tanrı olan Güneş, onun nazarında tanrı olmayan İyi'nin çocuğudur. Platon'un tanrı fikrini anlamak için, öncelikle duyumlar yoluyla algıladığımız varlıklara benzeyen, yaşayan bir varlık düşünmeliyiz fakat onu bizim gibi değişebilen, ölümlü ve mümkün bir varlık olarak düşünmek yerine, akledilen, değişmeyen, zorunlu ve ezelî olan bir varlık olarak düşünmeliyiz. Bu, Platon'un tanrısıdır (Gilson 1999: 39).

Platon, Tanrının doğasını tartışmamasına ve tanrısallıktan anladığı şeyin tek tanrıcı tanrısallıktan oldukça farklı olmasına rağmen, Platon'un idealar öğretisi birçok tektanrıcı için, kendi Tanrı anlayışlarını dile getirmeye giriştiklerinde yaşamsal bir önem kazandı. Platon'a göre Tanrısal dünya durağan ve değişmezdir. Yunan düşünce dünyasında devinim ve değişim daha aşağı bir gerçekliğin özellikleri olarak kabul edilmekteydi. Bu yüzden, en mükemmel hareket döngü hareketiydi. Greklere göre, gök kürenin dairesel dönüşü tanrısal

dünyayı elden geldiğince taklit etmekteydi. "Bu tamamen durağan tanrısallık imgesinin, her ne kadar Kitabı Mukaddes'in sürekli aktif, yenilikçi ve insanı yarattığına pişman olduğunda fikrini bile değiştirip insan soyunu Tufan ile yok etmeye karar veren Tanrısı ile çok az ortak yanı olmasına rağmen, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar üzerinde oldukça büyük bir etkisi olmuştur" (Armstrong 1998:57).

Yine de Teistler için Platondaki mistisizm oldukça cezbediciydi. *Şölen* adlı diyalogda Platon, güzel vücuda duyulan sevginin nasıl arındırılıp, güzel ideasının bilgisine dönüştüğünü anlatır. Söz konusu güzelliğin, bu dünyada tecrübe ettiğimiz diğer her şeyden oldukça farklı, biricik, ebedi ve mutlak olduğunu söyler:

> "…Aşk'la ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin güzel kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel kimilerine göre çirkin değildir…" (Platon 2014: Şölen/211A).

Şölen adlı diyalogdaki bu parçadan da anlaşılabileceği üzere, güzellik gibi bir ideanın, pek çok tektanrıcının Tanrı olarak adlandıracağı şeyle birçok ortak yönü vardır. Platon da Sokrates gibi, düşünceyi bir anımsama süreci, hep sahip olup da unutmuş olduğumuz bir şeyin idraki olarak görmüştür. Platon'a göre, "İnsan, bozulmuş tanrısallıktı, tanrısal dünyanın formları onun içindeydi ve onunla, basit bir rasyonel ya da tanrısal etkinlikten ibaret olmayan, içimizdeki ebedi gerçeğin sezgisel algısına akıl yoluyla temas edilebilirdi. Bu anlayış tarihsel tektanrıcılığın her üç dinini de büyük ölçüde etkilemiştir" (Armstrong 1998: 58).

Gilson'un da belirttiği gibi, "Platon'un dini, filozofun kendisini bedeninden kurtararak basamak basamak İdelerle uyum içinde olan bir hayatın yaşandığı diyalektik bir arınmada aranmamalıdır. Bir filozof, bu yolla düşünülenler dünyasına erişince, gerçek anlamda ruhunu ilâhîleştirmiş olmuyor, çünkü tanrı olmak onun ruhunun zaten hakkıdır" (Gilson 1999: 42). Platon için filozof kendi ruhunun ölümsüzlüğünü ve tanrısallığını hatırlayan ve tanrı olmak için çabalayan bir insandır.

Felsefe tarihinde Tanrı kavramının şekillenmesinde en az ve belki Platon'dan bile daha da fazla etkili olan bir diğer filozof da Aristoteles olmuştur. O, bütün bilimin temeli olan mantıksal akıl yürütmenin önemini anlayan ilk kişiydi ve bu yöntemle evrenin anlaşılmasının mümkün olduğuna inanmaktaydı. Aristoteles'in Tanrı tasarımı sonraki tektanrıcılarda, özellikle Batı dünyasının Hristiyanları üzerinde oldukça derin izler bıraktı. Aristoteles'in Tanrı olarak tanımladığı, İlk Hareket Ettirici, ezeli, hareketsiz ve tinsel olan saf bir varlıktı. Saf düşünce, aynı anda hem düşünendi hem de düşüncenin kendisiydi; O, bilginin en yüksek nesnesi olan kendisi hakkında sonsuz bir düşünme halinde idi. Bu Tanrı ya da en yüce varlıkta maddesel bir yan yoktur, çünkü madde eksik ve ölümlüdür. İlk Hareket Ettirici, evrendeki bütün devinimin kaynağıdır, çünkü her devinimin, sonunda bizi tek bir kaynağa ulaştıran bir nedeni olmalıdır.

Yunanlılar, Aristoteles sayesinde rasyonel bir teolojiye kavuşmuştur. Aristoteles'in metafiziği, felsefi ilkelerle tanrı kavramını birleştirmiştir. Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, aynı zamanda tanrıdır. Aristoteles'e göre, dünya her zaman var olmuş ve her zaman var olacak olan zorunlu olarak ezelî olan bir dünyadır. "Aristoteles'in dünyasının tepe noktasında bir İdea değil, bir şeye muhtaç olmadan var olan ezelî bir düşünme Fiil (Act)'i bulunmaktadır. Buna sadece Düşünce, kendi kendini düşünen ilâhî Düşünce adını verelim. Onun altında her biri ayrı bir tanrı olan Akılların hareket ettirdikleri dünyalar bulunmaktadır. Bu dünyaların ezelî hareketlerinden yeryüzündeki bütün varlıkların oluşu ve yok oluşu, yani doğuşu ve ölümü ezelî bir biçimde meydana gelmektedir" (Gilson 1999: 43). Kendi kendisini düşünen Düşünce, ezelî olarak kendini düşünmekte, bizi dikkate almamaktadır, yani Aristoteles'in mutlak tanrısı dünyamızı yaratan tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır:

> "Özü gereği düşünce, özü gereği en iyi olanı; en yüksek Düşüncede en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendini düşünür." .. . "O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o varolan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir" (Aristoteles 2014: Metafizik, 1072 b 20-1074 b 34).

Metafizik sistemi içinde İlk Hareket Ettirici'nin sahip olduğu önemli konuma rağmen, Aristoteles'in Tanrısının dinsel bir boyutu neredeyse

yoktur. Dünyayı O yaratmamıştır çünkü bu ona hiç yakışmayan değişmeyi, yani dünyevi bir eylemi içermektedir. Aristoteles'in Tanrısı evrenin varlığına karşı oldukça kayıtsızdır, çünkü o kendinden daha aşağı olan hiç bir şeyi düşünemez. O, bu dünyayı yönetmez, ona yol gösterici değildir ve yaşamımıza hiç bir şekilde müdahale etmemektedir. Dahası, Tanrı'nın, kendi varoluşunun gereği olan evrenin varlığının kendinden kaynaklandığını bilip bilmediği de tartışmalıdır. O halde Tanrı'nın evreni yaratmasının söz konusu olmaması ona herhangi bir anlamda varlık veren bir ilke olmaması anlamına gelir. "Aristoteles'te Tanrı ne deist anlamda evrenin yaratıcısıdır ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağıdır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın ne evrene aşkın bir ilke olup onu yaratması anlamında ne de evrene içkin bir ilke olup evrenin varlığının kendisinden çıkması, taşması anlamında varlığın kaynağı olduğu söylenemez" (Arslan 2007: 202). Böyle bir Tanrı'nın evreni bilmesi veya onunla ilgilenmesi düşünülmesi zor görünse de Ortaçağ'da Hristiyan ve Müslüman filozoflardan bazıları Aristoteles'i bu yönde yorumlamak üzere epey çaba harcamışlardır.

Platon'la karşılaştırdığımızda Tanrı-ruh ilişkisini ele alışında da temel bir farklılık görürüz: Aristoteles için de her insanın bir ruhla donatılmış olduğu doğrudur; fakat bu ruh, artık Platon'un ruhu gibi ölümsüz bir tanrı değildir. İnsanın ruhu bu bedenle birlikte yok olmaya mahkûmdur. Aristoteles'e göre, insanın ruhu, kendisini Tanrı'ya akraba kılan ve tanrısal doğanın bir parçası haline getiren bir akla sahiptir. "Bu tanrısal özellikli akıl onu bitki ve hayvanlardan üstün kılar. Öte yandan, bir beden ve ruh olarak insan, bütün evrenin, içinde yalnızca kendi en temel maddi unsurlarını değil tanrısal kaynaklı aklı da içeren, bir küçük evrendir. Aklını arındırarak kendini ölümsüz ve tanrısal kılmak onun görevidir" (Armstrong 1998:60).

Ancak Tanrı evrenin "ereksel bir nedeni" olarak görülebilir. Aristoteles, Tanrı'nın ilk küre üzerine etkisini, ona ilk hareket verdirmesini açıklamak üzere bazı benzetmeler yapar. Bu etkiyi bir tablonun kendisine bakan bir kişide oluşturduğu etkiye benzetir. Tablo bakan kişide kendisinde herhangi bir hareket veya değişme olmaksızın bazı duygular uyandırır, tıpkı sevilen bir kişinin kendisinde herhangi bir değişim ve hareket olmaksızın ve hatta seven kişiden tamamen habersiz olarak kendisini sevende birtakım arzu ve sevgi duyguları uyandırması gibi. Tanrı da evren üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. "O bu tarzda ilk küreyi doğrudan harekete geçirir. Bu kürenin, yani evren küresinin, sabit yıldızlar küresinin bu hareketi ise

kendisinden aşağıda bulunan diğer kürelerin hareketini tetikleyerek ay-üstü ve ay-altı aleminde gerçekleşen diğer hareket ve oluşların nedeni olur" (Arslan 2007: 205).

Yunan filozoflarının Tanrı'sının Vahiy Tanrı'sından çok farklı olduğunu görmüştük: Aristoteles'in Yüce Varlığı zaman dışı ve aldırışsızdı, dünya işlerine aldırmıyordu, dünyayı yaratmamıştı ve zamanın sonunda da yargılamada bulunmayacaktı. Ortaçağ filozoflarının karşılaştığı en önemli güçlük, akılcılık konusundaki vurgularına karşın, amaçlı bir düzenden çok karmaşa ve acının çok fazla olduğu evrenin gerçekten akıl ilkesiyle yönetildiğine inanmak güçlüğü ile karşı karşıya idiler. Çevrelerindeki dünyanın genellikle yıkım getiren kaba olaylarından nihai bir anlam çıkarmak zorundaydılar (Armstrong 1998: 227). Ortaçağ filozofları, aklın ilkeleriyle, inancın ilkelerini bir araya getirme görevini üstlenmek durumunda kalmışlardır. Yunan teolojisinden esinlenen Kelt filozof Duns Scotus Erigena (810-877), inanç ve aklın karşılıklı birbirlerini dışlamadığına yürekten inanmakta, felsefeyi Tanrı'ya giden soylu bir yol olarak görmekteydi. Platon ve Aristoteles Hristiyan dininin akılcı açıklamasını arayanlar için en büyük ustalar olarak kabul ediliyordu.

Fakat tam bu noktada, Yunan felsefesi ile Hristiyan felsefesinin ayrım çizgisini ele almamız gerekir: Kendi başına ele alındığında, Hristiyanlık bir felsefe değildi. O, temelde bir peygamber, yani İsa aracılığıyla insanları kurtuluşa götüren dinî bir öğretiydi. Hristiyan felsefesi, Yunan felsefesi ile Yahudi-Hristiyan dinî vahyinin kesişme noktasında doğmuştur. Burada Yunan felsefesi, dünyayı akılsal bir biçimde açıklayabilmenin tekniğini verirken Yahudi-Hristiyan vahyi ise, felsefî kavramları inanç dünyasına getiriyordu. Yunan felsefî düşüncesi ile Hristiyanlık arasında etkisi yüzyıllarca devam eden ilk karşılaşma, Hristiyanlığı yeni kabul etmiş olan genç Augustinus'un bazı Yeni Platoncu eserleri, özellikle Plotinos'un *Enneadlar*'ını okumaya başladığı zaman gerçekleşti. Augustinus bu eserde, "Platon'un katıksız felsefesini değil, Platon'un, Aristoteles'in ve Stoa'lıların orjinal bir sentezini buldu. Ayrıca, Platon'dan aldığı yerlerde bile Plotinus, *Cumhuriyet*'te anlatılan İyi İde'sini, Platon'un Parmenides'inde son olarak ortaya çıkan başka şaşırtıcı bir ilke ile, Bir'le özdeş saymaktadır" (Gilson 1999: 51). *Parmenides*, Plotinus'a kendi metafizik sisteminin anahtarını vermiştir: "Eğer, tek kelimeyle, 'Bir yoksa, hiçbir şey yoktur' deseydik haklı olur muyduk? Kesinlikle." Doğrusu, eğer Bir olmadan hiçbir şey var olamayacaksa, bütün evrenin varlığını ezelî olarak varolmaya devam eden bir Birlik'e dayanması

zorunlu olarak kaçınılmaz olur. Plotinos'un Bir'ini tasvir etmek mümkün değildir. Bir, kendi kendine yeten, bütün çokluğun akıp geldiği kaynaktır. Bir'den, daha aşağı, fakat yine de Bir gibi ezelî olarak kendi başına mevcut ve kendinden sonra gelen bütün varlıkların sebebi olan ikinci bir ilke doğar. Onun adı Akıl'dır (Nous). Bir'den farklı olarak, Akıl, bütün akledilirlerin kendi başına var olan bilgisidir. Plotinus'un "Aklı, tanımı gereği, bütün İdelerin de yeri olmaktadır. Orada onlar, çokluk arz eden bir birlik halindedirler; onlar, Aklın Bir'den aldığı verimliliği paylaşmaktadırlar. Kısacası, Akıl, kendisinden ezelî olarak sudur eden farklı varlıklar çokluğuna gebedir. O halde, Bir'in taşması sonucu Akıl (Nous), Aklın Bir'e bakarak kendini tamamladıktan sonra taşması ile Ruh, onun taşması ile Doğa ve ilk nedenden sonra zorunlu olarak bir son öğenin bulunması yüzünden de Madde oluşmuştur; bu biçimiyle de "Plotinos'un dizgesinde bir kopukluk söz konusu değildir; tam tersine süreklilik korunmuştur. Bu süreklilik, doğaya ininceye değin zamandan bağımsızdır, başka deyişle Bir, Us ve Evren Ruhu için zaman söz konusu değildir. Zaman içindeki Doğada bulunanlar da Ruh ve Akıl aracılığıyla Bir ile bağlantılıdır" (Çotuksöken, Babür, 1993: 39).

Augustinus, Plotinos felsefesinden edindiği düşünceler ve terimler ile Hristiyan tanrısını ifade etmeye girişir. Fakat Plotinos Yunan dünyasına ait bir filozoftur. Bir'in nitelikleri ile Hristiyan Tanrısı arasında bir ilişki yoktur. Her şey, Bir'den, kendisinin bile farkında olmadığı, bir radyasyon gibi ezelî olarak akıp gelmektedir. Kendisi farkında değildir çünkü O, düşüncenin, oluşun ve varlık-düşünce ikiliğinin üstündedir. Plotinus'un kendi sözleriyle: "Doğrulmamış ilkeye gelince, O, her şeyin üstündedir, O, ezelden beri nasılsa öyledir; O'nun düşünmesini gerektiren ne gibi bir sebep bulunabilir?" (Akt. Gilson 1999: 54)

Plotinos'un dünyasında, Tanrı ne mutlak bir realite ne de âlemin anlaşılabilirliğini sağlayan mutlak bir ilkedir. Augustinus'un Hristiyan dünyasında ise, Bir yandan, kendi başına var olan, Teslisin biricik varlığı Tanrı, diğer yandan da Tanrının dışında kalanlar vardır ki bunlar, kendilerine varlık "verilmiş" olduğundan Tanrı değildirler. Bir'le onun varlık verdikleri arasında yer alan daha önce gördüğümüz Plotinusçu ayırım çizgisinden farklı olarak, Hristiyanlığın ayırım çizgisi, Tanrı ile yaratılmış her şey arasında yer almaktadır. Bu durumda, Tanrı'nın yarattıklarından biri olan insan, tanrısallığın dışında yer almaktadır. Tanrı'nın zorunlu, kendi kendine yeterli olan

yetkin varlığı ile, böyle bir yetkinlikten uzak olan kendi varlığımızı ayıran sonsuz bir metafizik uçurum bulunmaktadır. Bu da bir Hristiyan için en zorlu sayılabilecek bir soruna yol açmaktadır: Sonlu şeylerin dünyasında yaşayan sonlu insan, sâdece aklıyla nasıl "Tanrı'ya ulaşabilir?

Metafizik anlayışlarındaki temel farklara rağmen Augustinus, Plotinus'un *Enneadlar*'ında bütün aslî sıfatları ile birlikte Hristiyanlığın Tanrısını buluyor. "Eğer Bir, Baba Tanrı ve Hristiyan Teslisinin ilk şahsiyeti değilse kimdir? Ve eğer Akıl, Hristiyan Teslisinin ikinci şahsiyetini oluşturan ve Aziz John İncili'nin (Yohanna'nın) baş tarafında tasvir edilen Logos değilse nedir?" (Gilson 1999: 53). Augustinus, *Enneadlar*'ı okur okumaz, Baba Tanrı, Logos olarak Hristiyanlığın Tanrısının üç kavramını orada bulmuştur.

Augustinus; Platon ve Plotinus'tan aldığı yöntemlerle Hristiyanlığın Tanrısına ulaşmanın çok güç olduğunun farkındadır. Her üç filozofa göre de, ölümsüz, akledilir ve gerçek olan varlık, tanrı olma hakkına sahiptir; Platon'un felsefesinde insan, tıpkı tanrının ilâhî şeylere sahip olma hakkını elde etmesi gibi bir ilâhîliğe sahiptir. Fakat, metafizik açıdan insanın ilâhî âleme ait olmadığı görüşünün yer aldığı Hristiyan felsefesinde insan, böyle bir hakkı elinde bulundurmamaktadır. "Bundan doğan önemli bir sonuç şudur: Augustinus, insanı, başlı başına ilâhî niteliğe sahip bir varlık olarak görmek zorundaydı. Eğer hakikat ilâhî bir şeyse ve eğer insan tanrı değilse, insanın hakikate sahip olmaması gerekir. Fakat insan buna sahiptir" (Gilson 1999: 59). Buradaki sorunu çözmenin tek yolu Augustinus'un insanı, mutlak akledilir ve kendi kendine yeterli olarak var olan Hakikatin, yani Tanrının ezelî ışığında hakikati bilen bir varlık olarak kabul etmesidir. Tanrı, insan aklının üzerine doğan bir güneş gibidir. Bu Tanrı, insanı kendi içinde eğiten içerideki öğretmendir. O'nun ezelî ve değişmez ideleri, etkileriyle zihnimizi ilâhî hakikate bağlayan mutlak kurallardır. Hakikatin ilâhîliği ve insanüstü olduğu kabul edilince, insanın onu bildiği gerçeği, Tanrı'nın varlığının kusursuz bir kanıtı olur. Hakikat insanın içindedir. "Veritas est in homine. Tanrı, hakikatin kendisidir ve Deus in homine'dir, yani Tanrı, insandadır; öte yandan da Homo in Deo'dur, diğer deyişle, insanın kendisi de Tanrı'dadır. Bunu anlamaya çalışmak, ona göre felsefe yapmaktır" (Çotuksöken, Babür, 1993:52).

Modern döneme geldiğimizde, Modern felsefeyi Kilise adamlarının değil, Kilisenin dışında kalan insanların yarattığını; bunu da doğa-üstü Tanrı sitesi için değil, insanoğlunun yer yüzündeki siteleri için

yaptıklarını görmekteyiz. Modern felsefenin kurucusu Rene Descartes da bu insanlardan biri olarak, Tanrı'yı, dini, hatta ilahiyatı bir yana itmeyi amaçlamıyordu, sadece bunların felsefî düşüncenin konularını oluşturmadığını vurgulamaya çalışıyordu. Descartes'in *Metod Üzerine Konuşma*'sının ilk bölümünde "Kendi varlığında veya dünyanın büyük kitabında bulunabilecek olanın dışında herhangi bir bilgiyi araştıramayacağını belirtir (Descartes,1998: 12). "Descartes'ta yeni olan, pratik açıdan, felsefî hikmetle dinî hikmeti bir birinden ayırmasıdır. "Descartes, bir filozof olarak, farklı bir hikmet anlayışının peşinde idi. Bu ise, "ilk sebeplerin ve gerçek ilkelerin" aklî bilgisi olup, bilinebilen her şey buradan çıkarılmaktadır. Bu, "aklın, inancın ışığına ihtiyaç göstermeden dikkate aldığı" tabiî ve beşerî bir iyiliktir" (Gilson 1999: 73).

İnançlı bir Katolik olmasının yanında Descartes aynı zamanda bir matematikçidir. Descartesçı yöntemin temel kuralı apaçık olmayan hiçbir şeyi doğru diye almamaktadır. Bir başka kural bütünün içinde temel olanı ya da en basit olanı bulmak, o en basit olandan bileşiğe doğru ilerlemektir. İşte bu bakış açısı onun matematikçi olan yönüyle ilgilidir. Descartes'a göre, inanç bize mantıkla kanıtlanamayacak hiçbir şey söylemez; Tanrı diğer var olan şeylerden çok daha kesinlik ve kolaylıkla bilinebilir ve Tanrı hakkındaki bu kesinliğe biz ancak akıl aracılığıyla ulaşabiliriz. Descartes, "uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlaki doğruların kabulüne insanları inandırmak için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştür (Armstrong 1998: 376).

Descartes, matematiksel türden bir kesinliğin peşindeydi. Doğru, yalın ve açık; çürütülmez bir önerme arıyordu. Bundan dolayı, bir odun sobasının yanında düşünceye dalmış otururken, ünlü özdeyişini buldu: "Cogito, ergo sum; düşünüyorum, öyleyse varım. Yaklaşık bin iki yüz yıl önce yaşamış Augustinus gibi, Desacartes da Tanrı'nın kanıtını insan bilincinde buldu: Kuşku bile kuşkucunun varlığının kanıtı oluyordu! Dış dünyadaki hiçbir şeyden emin olamayız, ancak kendi iç deneyimlerimizden emin olabiliriz" (Armstrong 1998: 377).

Descartes metafiziği üç aşamada ele alınabilir: Kuşku duyuyorum, düşünüyorum o halde varım ve Tanrı vardır. Descartes, metodik kuşkusu sonucu düşünen ben olarak ilkin kendi şahsi varlığını doğrular. Fakat burada kalamaz çünkü kalırsa kendisi dışındaki hiçbir şeyden emin olamaz ve kendi zihninin dışına çıkamaz. Descartes kuşkuyu yöntem olarak temelde iki amaç için kullanmıştır. Öncelikle, hakikati ona zarar veren şeylerden arındırmak amacındadır. Descartes bilgide kesinliğe ulaşabilmek, sağlam bir bilgi sistemi oluşturabilmek

için öncelikle yanlış inanç ya da kuşkulu olanları ayırt etmeye çalışır. Hatta dünyanın varlığından kuşkulanma noktasına kadar kuşkunun sınırlarını zorlar. "…kuşku götürebilecek ve bizi yanıltabilecek her konu üzerinde özellikle düşünerek, zihnimden, ona daha önce sızmış olabilecek tüm yanlışları temizliyordum. Bunun için, kuşkulanmak için kuşkulanan ve her zaman çözümsüz olmayı isteyen kuşkuları örnek alıyor değildim: çünkü tersine, tüm amacım kesin olarak güvenli olmaya ve kayayı ya da kili bulmak için kaygan toprağı ve kumu atmaya yönelmekti" (Descartes1998: 19).

Descartes kuşku yöntemini çağının kuşkucularıyla mücadele etmek için de kullanır. Herhangi bir şeyin kesin hatta olası olduğunu inkar eden Fransız denemeci Michel Montaigne'in (1553-92) kuşkuculuğunu çürütmeye can atmaktadır (Armstrong 1998: 376) Descartes, "Düşünüyorum öyleyse varım" doğrusunun kuşkucuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam ve güvenli olduğunu belirlerken, bu doğruyu, araştırdığı felsefenin ilk ilkesi olarak alabileceğine hiçbir kuşkuya düşmede karar verir (Descartes 1998:21).

Tanrının bilgisi bizim bilgimizden ve Onun yetkinliği bizim yetkinsizliğimizden tam anlamıyla daima önce gelir. "Tanrının sonsuz yetkinliği bizim yetkinsizliğimize önceldir çünkü bizim yetkinsizliğimiz Tanrının yetkinliği hakkında bir eksiklik ve olumsuzluktur. Ve her eksiklik ve olumsuzluk, kendisinin yetersiz kaldığını ve olumsuzladığını önceden varsayar" (Descartes 2000: 51).

Descartes'ın ilk ilkesine yani, "cogito ergo sum"a ulaştıktan sonra Tanrı'nın varlığını kanıtlaması gerekir. Yoksa, zihninden dış dünyaya geçmesi mümkün olamaz ve kendi beninde sıkışıp kalır. Bu demek oluyor ki, Descartes Tanrı'ya dair bilgi edinmeksizin hiçbir zaman hiçbir şeyden emin olamazdı. Ona göre, gerçek anlamda şüpheye son verecek olan şey Tanrı'ya ait kesinliktir ve Tanrının varlığını kabul etmeden fiziksel evrenin varlığını kabullenmek imkânsızdır. Descartes'a göre, Tanrıya ulaştıracak olan bir düşüncenin insanın zihninde olması gerekir, yoksa düşüncede olduğu için Tanrı var olmaz; yani Tanrı düşüncesi Tanrı kavramının bir gereği olarak zorunlu olmalıdır. Dolayısıyla Descartes, bu noktada, Tanrı kanıtlamalarına başvurmuştur.

Zihnimizdeki Tanrı fikrine verebileceğimiz bütün sıfatlara sahip olan, yani kendi başına var olan, sonsuz ve kadir olan, eşi ve benzeri bulunmayan bir varlık mevcuttur. Bizde doğuştan var olan Tanrı fikrini düşünmek O'nun varlığından emin olmak için yeterlidir. Descartes'a göre, dikkatlice bir düşünmenin sonunda Tanrının

yokluğunu düşünmenin mümkün olmadığını görürüz. “Mutlak anlamda yetkin varlık fikri, bizde doğuştan var olan Tanrı fikriyle aynıdır. Varlık, bir yetkinliktir, o halde varlık sıfatının eksik olduğu mutlak bir Varlık düşünmek, O'nun yetkinlikten de yoksun olduğunu düşünmek olur ki, bu, bir çelişkidir. Öyle ise var olma, Tanrıdan ayrı olarak duşünulemez ve dolayısıyla Tanrının varlığı zorunlu olur” (Gilson 1999: 75).

Descartes, Tanrı düşüncesinin nereden geldiğini araştırırken, bu düşüncenin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini, ayrıca zihnin böyle bir kavramı kendiliğinden ortaya koyamayacağını belirtir. Descartes açısından duyular yoluyla algılanan her şey insanı yanıltabildiği için dış dünyanın varlığı hayallerden ibaret kalabilir, hatta hayalde ya da uyanık olarak görülen şeylerin birbirinden farkı olmayabilir. Demek ki Tanrı düşüncesi doğuştan gelmektedir. Tanrının insanı yaratırken kendi düşüncesini insanın zihnine koymuş olması garip karşılanmamalıdır. Tanrının varlığını kanıtlamak için Tanrı’nın insana verdiği doğuştan zihne yerleştirilmiş hâlde bulunan Tanrı idesinden yola çıkılmalıdır:

> “Ama bu benim varlığımdan daha yetkin bir varlık fikri için aynı olamazdı: çünkü onu hiçlikten getirmek açıkça olanaksızdı; daha yetkinin daha az yetkinden gelmesi ve ona bağımlı olması bir şeyin hiçlikten gelmesinden daha az aykırı olmadığı için onu kendimden de getiremezdim. Böylece yetkinlik fikrinin gerçekten benim olmadığım kadar yetkin olan ve bende herhangi bir fikri bulunabilen tüm yetkinlikleri kendinde taşıyan bir doğa tarafından yani bir sözcükle açıklamam gerekirse Tanrı tarafından bana konmuş olması gerekiyordu” (Descartes 1998: 22).

Descartes cogito deneyinde ortaya koyduğu “ben” kavrayışından giderek metafiziğini temellendirir; bu bakış elbette Hristiyancı bakış açısına ters düşer. Hristiyancı bakış açısı Tanrı kavramını hiçbir kuşku duymadan en başa yerleştirir ve Tanrı'dan ‘Ben’e ulaşır. Oysa Descartes Tanrı'yı ‘Ben’de bulmuştur. Tanrı'ya ‘Ben’den giderek ulaşmıştır.

Hristiyan Tanrısı, aşkın ve aynı zamanda güçlü, yaratıcı ve kendini tarihte gösteren bir Tanrıdır. Tanrı evrene karışan ve onu yöneterek düzenini sağlayandır ve evrendeki her şey Tanrı tarafından meydana getirilmiş, her şey onun tarafından düzenlenmiştir. Bunlar, doğa yasalarıdır, Tanrı dünyayı ve diğer varlıkları bu yasalarla yönetmektedir. “Tanrının asla değişmemesi ve sürekli aynı tarzda

hareket etmesinden dolayı, doğa yasaları adını verdiğim ve bütün cisimlerde gözlediğim çeşitli hareketlerin doğurucu nedenleri olan birtakım yasaların bilgisine ulaşabiliriz" (Descartes 2010:54). Bu Tanrı anlayışı da Yunan dünyasındaki yukarıda sözü edilen "dünyaya karşı ilgisiz" Tanrı anlayışının tam karşıtıdır. Buna rağmen ironik olarak Hristiyan Tanrısı kavramsal olarak bu Tanrı anlayışından beslenerek şekillenmiştir.

Son olarak Aydınlanma çağından bir filozofun, David Hume'un ve dolayısıyla da bu dönemin Tanrı anlayışı ele alınmaya çalışılacaktır. Tanrı kavramı bu dönemde bir kez daha dönüşüm geçirmiştir. Aydınlanma yüzyılında dinin otoritesi yerini aklın ve bilimin otoritesine bırakmıştır. Dönemin filozofları arasında Hakikati bulmak için, geleneğe, kiliseye ya da İncil'e bile gereksinimleri olmadıkları düşüncesi egemen olmuştur. Voltaire, "Tanrıya inanmasına karşın aracılara (kilise, tören, din adamı vs.) inanmaz. Bu yüzden katolikliğe karşı çıkar, onu hoşgörüden yoksun bulur (İşler 1999: 50). *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası*'nın yazarı, Fritjof Capra, bir paradigma değişikliğinden bahseder: "Onsekizinci yüzyılda mekanistik dünya görüşünün kesin olarak yerleşmesiyle birlikte doğal olarak fizik: bütün bilimlerin temeli durumuna geldi. Eğer dünya gerçekten bir makinaysa, onun nasıl çalıştığını öğrenmenin en iyi yolu Newtoncu mekaniğe yönelmektir. Böylece, daha sonra kendilerine Newtoncu fiziği model alan onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıl bilimleri, Kartezyen Dünya görüşünün kaçınılmaz bir sonucuydu" (Capra 1992:71).

David Hume, doğadaki kaynaşmalar, düzensizlikler, şaşırtıcı olaylar ve mucizevî olayların nedenlerinin bilinememesi ya da açıklanamaması insanlarda din duygusunu ortaya çıkarmaktadır. David Hume'un öncelikle din ile ilgili şüpheci bir tutum sergilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Hume'a göre felsefi şüphecilik, sağlam bir Hristiyan olmak için en önemli adımdır. Yine de Hume'a göre, Tanrı'nın varlığı kadar açık bir hakikat yoktur. Doğanın bütün yapısı zeki bir yaratıcıya tanıklık etmektedir. Hume, Din üzerine olan denemesinin hemen başında şöyle demektedir:

> "Dinle ilişkili her soruşturma son derecede önemli olmakla birlikte, üstünde durmamız gereken özellikle iki soru vardır: dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni. Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırıcı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıcılık ve Dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz. Fakat dinin insanın doğal yapısındaki kökeniyle ilgili olan, öteki soru biraz daha güçlük

> çıkarır. Görünmez, zeki bir güce inanmak, her yerde ve her çağda, insan soyu içinde adamakıllı yaygındır; fakat belki hiçbir ayrık bırakmamacasına evrensel olmadığı gibi, bu inancın öne sürdüğü fikirler de en küçük bir tek biçimlilik göstermemektedir. (Hume 1995:33).

Hume, Empirist bir filozof olarak, bir ideanın bir izlenimin sonucu olması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple, Tanrı kavramını da bu dünyada edinmiş olduğumuz deneyimlerimizin bir sonucu olarak görür. Tanrı terimini insan zihninin ürettiği karmaşık bir fikir olarak kabul etmektedir. Hume Tanrı kavramı ve "yüce varlık fikri" için "yüceltilmiş düşünce" (süblime idea) ve "beklenmedik dolambaç" (unexpected circuit) ifadesini kullanır. Tanrı fikrinin izlenimi nedir dediğimizde bunun cevabını açık bir şekilde bulmak zordur. Ancak Hume'un bu terimi iki anlamda kullandığını söyleyebiliriz: öncelikle açıklayıcı neden olarak Tanrı, ikincileyin kişisel bir duygu olarak Tanrı. İki farklı tanrı anlayışının olması insanın zihinsel gelişmişlik düzeyinden kaynaklanmaktadır. Açıklayıcı neden olarak kabul edilen Tanrı teizmin Tanrı anlayışıdır. Kişisel duyguların sonucu olan Tanrı anlayışı ise politeizmin Tanrı anlayışı olarak kabul edilmiştir. Hume'e göre ikinci Tanrı anlayışına sahip olan insanlar cin, peri, gulyabani ve ruha inanmaktan ibaret olan bir Tanrı anlayışına sahiptirler.

"*Essays, Moral, Political and Literary* adlı eserinde dini, doğru din ve yanlış din olmak üzere iki kısma ayıran Hume, *Söyleşiler*'de kendisini temsil ettiği kabul edilen Philo aracılığıyla ger-çek dine saygısının olduğunu, batıl inançlardan ise hoşlanmadığını belirtmektedir" (Şener 2017: 247). Hume dini hakiki din ve yanlış din olarak ikiye ayırır. Gerçek din olarak kabul ettiği dinde batıl inançlar ve hurafeler yoktur. "Hakiki din"e karşıt olan yanlış din, aynı zamanda doğal olana da karşıt bir durum oluşturur" (Çelebi 2011:28). Batıl inançlar Hume' a göre kişiyi ateizme götürür. "Ona göre "en iyi şeylerin bozulması en kötü şeyleri üretir" özdeyişi, hurafe ve coşkunluğun (enthusiasm) "hakiki din"in bozulmasına yol açmasında kendini göstermektedir.

Hume, insanlarda bütün nesneleri kendilerine benzetme hususunda genel bir eğilimden söz eder. Aynı eğilim benzer niteliklerin tanrılara verilmesine de yol açar. Böylece, aynı görünüşteki bilinmeyen nedenlerin tümünün aynı türden olduğu sanılır (Çelebi 2011:6). Hume bu noktada antropomorfik bir yaklaşıma dikkat çekmektedir. Tanrılara tıpkı insanlardaki gibi tutku ve akıl atfedildiğini hatta bize daha çok benzesinler diye onlara insan organları ve biçimleri verildiğini belirtir.

Hume kendisini teist olarak gören bazı insanları ateist olarak kabul etmektedir. Hatta onlar için "sözde teist" ifadesini kullanır. Ona göre, "sözde teistler" kendisinin belirlemiş olduğu tanrısal varlık kavramıyla uyuşmayan bir varlığı kabul etmektedirler. Üç aşamalı bir belirlemesi vardır: "Tanrı düşüncenin veya zihnin ilk ilkesi olmalı. İkinci olarak üstün bir idareci olmalı. Üçüncü olarak dünyanın oluşumunda bir plan ve gaye içermelidir" (Çevik, 2003). Hume bu maddelerden birini veya birkaçını içermeyen Tanrı anlayışını "sözde tanrı" veya ateizm olarak nitelendirir.

> "Katolik kardeşlerimizin öğretileri işte böyledir. Fakat bu öğretilere biz öylesine alışmışız ki, hiç hayret etmiyoruz: ne var ki, gelecek bir çağda, bazı ulusları, herhangi bir insanın, iki ayaklı bir yaratığın bu gibi ilkelere bağlanabildiğine inandırmak herhalde güç olacaktır. Ama, bu ulusların kendilerinin de, inançları arasında, tam bir içtenlikle benimseyip en dinsel bir bağlılıkla onayladıkları bir bu kadar saçma bir şey bulunmaması olasılığı binde birdir" (Hume 1995: 75).

Hume'a göre, gerçek din, doğaya aykırı olmayan, pratik ve ritüelleri olmayan, felsefenin veya aklın ürünü olan, ontolojik kökeni bakımından kurgusal bir düşünce biçiminde ortaya çıkmaktadır. Şöyle demektedir: "Gerçekten, bir dinin tanrısal kökenli olduğunu, hiçbir şey, insanın doğal yapısına öylesine bağlı olan çelişkilerden arınmış bulunduğunu görmek kadar kuvvetle kanıtlayamaz" (Hume 1995: 60).

Tanrı'nın en önemli özellikleri, görünmez ve zeki bir güç olmasıdır. Hume'a göre, insanlar görünmez ve zeki bir güç olan Tanrı'ya inanırlar çünkü Tanrı, insanları kendisine inanmaya meyilli olarak yaratmıştır. Diğer yaratılan varlıklar arasından insanın seçilmesi de Hume'a göre önemli bir noktadır. Üstün Yaratıcısına erişme yeteneğiyle donatılmış olmak, insan aklı için çok önemli bir ayrıcalıktır. Hume, evrendeki her şeyin tek parça olduğunu ve evrendeki her şeye bir tasarımın egemen olduğunu, bu tek biçimliliğin de doğal olarak insan zihnini tek bir yaratıcı fikrine götürdüğünü savunmaktadır. Hume, *Doğal Din Üstüne*de, Tanrının varlığı hakkındaki teleolojik kanıtı destekler görünmektedir: "doğanın bütün yapısı zeki bir yaratıcıya tanıklık ettiğinden, insanların doğada olanlara bakıp düşünerek, görünmez zeki bir gücü kavramaya çalışmaları halinde bu uçsuz bucaksız makineye var oluş ve düzen veren tek bir varlık fikrinden başkasını akıllarına getiremeyeceklerini" öne sürer (Şener:10). Hume, "Doğal Dinbilimin tümü biraz belirsiz, en

azından tanımlanmamış olmakla birlikte, tek bir önermeye, "Evrendeki düzenin nedeni ya da nedenleri, olasılıkla, insan zekasını uzaktan andırmaktadır", önermesine ulaşır (Hume1995: 239).

Son olarak, Hume'un Tanrı'nın insan zekasına benzeyip benzemediği veya ona akıl veya zihin dememizin doğru olup olmadığını tartışır. Hume'a göre insanın bunu bilme imkanı var mıdır? Yani Tanrı'nın ne olduğu veya nasıl olduğunu akıl yürütme veya deneyimiyle bilme imkanımız var mıdır? Hume bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu tür bir karşılaştırma yapmamız gerektiğini, fikirlerimizin herhangi bir şekilde Tanrı'nın mükemmelliklerine karşılık geldiklerini veya onun sıfatlarının insanlar arasındaki niteliklere herhangi bir benzerliği bulunduğunu düşünmekten sakınmamız gerektiğini savunur. Tanrı, bizim görüş ve kavrayışımızın ötesindedir. Hume'un Tanrı kavramı hakkındaki düşünceleri, onun empirist bir filozof olmasıyla ve Empirizmin temel fikirleriyle uyuşma halindedir. Deneysel alan aynı zamanda doğal alandır. Hume'da din ve Tanrı'yı da doğal bir çerçeve içinde çözümlemeye çalışmaktadır. Çünkü deneysel alanın ötesi deneysel olarak sınanamaz. Sonuç olarak, kuşkuculuk ve agnostisizm Hume açısından kaçınılmaz olmaktadır.

Kaynaklar

Aristoteles (2014). Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Armstrong, Karen (1998). Tanrı'nın Tarihi, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret

Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Arslan, Ahmet (2007). İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Capra, Fritjof (1992). Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.

Cusanus, Nicolaus (2012). Gizlenen Tanrı Üzerine. İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, 0 (33), 87-100. Retrieved from http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1315/15512

Çelebi, Emin (2011). Kuşkucu Ve Agnostik Tutum Bakımından David Hume'un Din Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış, FLSF (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 11(1/2), 25-40.

Çevik, Mustafa (2003). *David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı*, (Basılmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Çotuksöken, Betül., Babür, Saffet (1993). Metinlerle Ortaçağda Felsefe, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Descartes, Rene (2010). Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say

Yayınları 12. Baskı.

Descartes, Rene (2000). Metafizik Üzerine Düşünceler, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Gilson, Etienne (1999). Tanrı ve Felsefe, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Hume, David (1995). Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi yayınları.

İşler, Ertuğrul (1999). Voltaire Ve Rousseau Etrafında Aydınlanma Çağı Fransız Yazını'na Bir Bakış, *PAÜ. Eğitim Fak.Dergisi*, (5), 48-53.

Jeager, Werner (2011). İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.

Kalın, Fetullah (2012). Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Platon, (2014). Şölen, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Şener, Habib (2017). David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (11), 241-269.

E

Bölüm 6:
Varlık ve Hiçlik

Sinan KILIÇ[1]

Giriş

Bu bölümde ilk ilke veya ilkelerin bilimi olarak metafiziğin temel konusu olan varlık ve hiçlik problemi felsefe tarihi içerisindeki farklı yaklaşımlar çerçevesinde açıklanacaktır. Varlık ve hiçlik problemi metafizik ve ontoloji ile özdeş olan felsefenin özüdür; felsefe metafizik ve ontoloji demektir, ontoloji ve metafizik ise felsefe demektir; onlar özdeş olmaları bakımından Bir ve aynı şeydir. Bu özdeşlik çerçevesinde felsefe varlığın, ilk ilkelerin bilimi olarak açığa çıkar ve bu öz Antik Grek felsefesinden itibaren tüm felsefi problemleri kuşatır. Bu çerçevede felsefe veya metafizik tarihi içerisinde varlık ve hiçlik problemi, Antik Grek ontolojisinden çağdaş metafiziğe çok farklı boyutları ile ele alınmıştır. Filozoflar tarafından Antik Grek felsefesinden başlayarak günümüz post-modern döneme kadar varlığın ve hiçliğin anlamı çok farklı ilkelerle açıklanır. Her filozof kendi çağı ve problemleri bakımından varlığı ve hiçliği, olumlu veya olumsuz anlamda yeniden anlamlandırmıştır. Bu nedenle metafizik içerisinde tek bir varlık ve hiçlik kavrayışından söz etmek olanaklı değildir. Bu bölümde varlık ve hiçlik problemi metafizik içerisindeki tarihsel değişimi göz önüne alınarak çözümlenecektir. Bu çerçevede metinde ilk olarak varlık problemi, metafizik temelde ilke bağlamında varlığı ele alan temel filozoflar ve dönemler bakımından açıklanacaktır; ikinci olarak, hiçlik problemi metafizik temelde varlık problemi ile bağlantılı açıklanacaktır. Metin, varlığı metafizik temelde ve varolanların Varlığı veya Bir'liği, ilkesi olarak ele alan temel filozofların yaklaşımı ile sınırlandırılmıştır.

---

[1] Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

1. Varlık problemi

Metafiziğin en temel problemi varlık ve hiçlik problemidir. Genel anlamda bakıldığında iki farklı problem olarak görünse de daha özelde birbirleriyle zorunlu bir bağ içerisinde olmaları nedeniyle, onları tek bir problem olarak düşünmek daha doğrudur. Problem metafiziğin temel konusu olan varlıktır. Metafizik ise en temelde "varlığın neden oluştuğunu?", "varlığın özünün ne olduğunu?" veya "varlığın ilk ilkesinin ne olduğunu?" sorgular. Bir başka ifadeyle metafizik varolanların Varlığını sorgular (Heidegger 1976; 100). Bu sorgulama içerisinde tek bir varlık kavrayışı açığa çıkmaz, her bir çağın filozofları kendi problemleri çerçevesinde varlığı yeniden tanımlar. Örneğin, Antik Grek düşünmesinde varlık varolanların Varlığı ile açıklanırken; Skolastik düşünmede varlık varolanların ötesinde transandantal olan ile açıklanır; modern felsefede ise varlık bilgi/episteme probleminin gerisine itilir ve ön plana bilgi problemi çıkarılır ve varlık episteme bağlamında değerlendirilir. Fakat tüm bu yaklaşımlar için ortak olan problem, varlığın bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Şu diye gösterilebilen bir varolan açısından değil, tüm varolanların Varlığı açısından varlık düşünülür. Bu anlamda metafizik tekil bir varolanı değil, bir bütün olarak Varlığın anlamını, özünü inceler. Metafizik, şu diye gösterilebilen varolana yönelik değil, varolanların bütünü olan Varlık üzerine, ilk ilke üzerine soru sormaktır. Aristoteles tarafından metafizik "ilk felsefe", "ilk ilke"nin veya "ilk ilkeler"in bilimi olarak adlandırılır. Bu ilk ilke veya ilkeler aynı zamanda tümelin bilgisidir (Aristoteles 2014: 981a20). Aristoteles'ten önce varlık üzerine düşünmek felsefe olarak adlandırılırken, Aristoteles'ten sonra varlık üzerine düşünmek metafizik adıyla adlandırılır. Aristoteles için metafizik varlığın, bir başka anlamda ilk ilkenin, nedenlerin bilimidir. Hem varolanlarla hem de varlıkla ilgili olması bakımından bütünü, tümeli kapsar. Bu nedenle metafiziğin konusu en tümel cins ad olan varlıktır.

Varlık hep varolanlarla ilişki içerisinde düşünülür, bu ilişki ya varolanların varlıkla ilişkisi ya da varlığın varolanlarla ilişkisidir. Her iki yaklaşım açısından da varlık hep varolanlarla ilişki içerisindedir. Örneğin, Platon felsefesinde ilke olarak en üst varlıktan, iyi ideasından, hareketle varolanlar açıklanırken; Aristoteles metafiziğinde varolanlardan, tekil tözlerden hareketle ilke olarak varlık açıklanır. Fakat her iki farklı düşünmede ortak olan, varlık ve

varolanların birlikte düşünülmesi zorunluluğudur. Bu zorunluluk çerçevesinde Platon en tümel varlığı, iyi ideası, temel alarak varolanları açıklarken; Aristoteles tekil tözleri temel alarak varlığı, en tümel olan, açıklar. Bu nedenle, varlık varolanların anlaşılmasını sağlayan en temel şeydir; fakat, varlık şu diye gösterilebilecek olan bir varolan değildir, varlık tümel olarak en temel ilk bağlamında açığa çıkar. Bu ilkenin veya varlığın yokluğu ise hiçliğe neden olur. Varlık, saat, taş, insan, kalem, ağaç vb. şeyler gibi şu diye gösterilebilen varolan bir şey değildir; daha özelde varlık bir şey değildir. Bir şey ile varolanlar anlaşılır. Varlık bir bütün olarak varolanların anlamının, özünün ne olduğu ile ilgilidir.

Metafizik tarihi içerisinde kategorik bir çerçevede varolanlar hiyerarşik olarak tür ve cins olarak bölümlendiğinde, varlık en cins veya tümel kavram olur. Varlık en tümel kavram olarak ele alındığında her şey varlık ile açıklanabilirken, hiçlik hariç, varlık hiçbir şeyle açıklanamaz; kendi kendisi ile açıklanır. En tümel kavram olarak varlık herhangi bir yer ve zamanla ilgili olmayandır. En tümel kavram olması her şeyin onunla açıklanabilmesidir. Bir başka anlamda tüm cins ve türler, en tümel olan varlıkla açıklanır. Bu tümellik şu anlamdadır: Varlık varolanların *Bir*liğidir. Bu nedenle de varlık *Bir*'dir. Varlık yalnızca *Bir* olan bir şey olarak kavranabilir. Varolanlar çoklukken varlık *Bir*'dir, "aynı"dır. Örneğin, Skolastik önermede: *her varolan Bir'dir* (Heideger 1993: 60). Varlığın en tümel kavram olması metafizik tarihi içerisinde onun en genel ve en boş kavram olarak tanımlanmasına neden olur; fakat, bu yaklaşım geçerli bir yaklaşım değildir; çünkü varlık varolanlarla ilişkili olması anlamında, varolanların Varlığıdır. Varlık ve varolanların yazgısı birbirine bağlandığından, varlık alanına ilişkin tek bir soru vardır. Varlık nedir? Metafizik de fizik alanına, bir başka anlamda varolanlar alanına bağlıdır. Bu nedenle de her çağın metafizik kavrayışı kendi çağının olayları ve problemleri çerçevesinde farklılaşır. Varlık: Platon'da idealar, Aristoteles'te tözler, A. Thomas'ta Tanrı, Descartes'te düşünme, Kant'ta aklın ilk ilkeleri, Hegel'de Tin, Nietzsche'de güç istenci, Sartre'da varoluş, Deleuze'de fark'tır.

Metafiziğin ve ontolojinin kökleri ise Antik Grek düşünmesinde yer alır. Antik Grek düşünmesinde varlığın özüne ait olan şey, saklı olan olması nedeniyle temaşa ile kavranabilir. Temaşa duyu alanından kopuk değildir, fizik alana bağlıdır; fakat, temaşa bir şeye belli bir şeyden bakma nedeniyle onun ötesine geçer. Bu nedenle Antik Grek düşünmesinde varolanların bir bütün olarak ilkesi olan "öz", temaşa,

düşünme veya sessizlik ile kavranabilir. Antik Grek düşünmesinde varlığın özünde sessizlik vardır (Heidegger 1993b: 54). Sessiz olmak saklı olmaktır ve saklı olan ilk ilkedir. Antik Grek düşünürleri ilkin bu ilkeyi doğa temelinde temaşa edip, varlığı doğadaki bir töz ile açıklamışlardır. Bu töz su, hava, ateş, sayı, karşıtlık olarak varolur. Bu tözler varolanların ilk ilkesidir. Antik Grek düşünürleri içerisinde ilk neden olarak varlığı yukarıda ifade edildiği gibi tek bir ilke yerine karşıtlık ile kuran düşünür Empedokles'tir. Empedokles tek bir hareket kaynağı değil, karşıt olan sevgi ve nefreti varlığın ve hareketin kaynağı kabul eder.

Antik Grek düşünürleri varlığı iki anlamda kavradılar: Hep orada olan olarak *physis-doğa* ve her ne ise öyle olan ve sürekli olduğu şey olan öz-*ousia* (Heidegger 2000: 67). Antik Grek düşünürleri varlığı *physis* olarak kavradıklarından, *physis* ile kendini kendinde olduğu gibi göstereni anladılar. Fakat varolanların Varlığının *physis* ile kavranılmasının mantığa, kategorilere indirgenmesiyle varlık unutuldu; çünkü, *öz* varlığı öncelediğinden varlığı unutmaya neden olur (Heidegger 1973: x). Böylece varlığın *öz* veya mantık ile kavranılmaya çalışılması varlığın ne olduğu problemi üzerinde Grek dogması oluşturur. Bu dogma açısından varlık *öz* olarak kavranır. Aynı zamanda bu dogma *physis*'in varlıkla olan ilintisinin de terk edilmesine neden olan değişimdir. Aristoteles'in kategoriler ayrımı ile *physis* madde ve form olur, hakikat olur. Daha temelde mantık ve varolan ayrımı ile mantık varolanların temsiline dönüşür, varolanlar ve mantık ayrımı başlar. Oysa Antik Grek düşünmesinin kökeninde bu türden bir ayrım söz konusu değildir. Antik Grek düşünmesinin başlangıcında olduğu gibi varlık varolanların ilk ilkesi olarak kavrandığında, varlık *physis* niteliği kazanırken; buna karşın varolanlardan koparılmış bir mantık ile kavrandığında *öz* ile açıklanır. Böylece mutlak öz temelli özdeşlik, varlığın kendi kendisi ile hep aynı kalan *öz*'ü belirleyen ilke olarak varlığın unutulmuşluğunun da tarihini başlatır. Oysa, Antik Grek düşünmesinin başlangıcında varlık saklı olanın kendini açığa çıkarması olarak *physis*tir ve her açığa çıkarmada da yine kendini orada olan olarak saklar. Bu saklı olanı *physis*'i açığa çıkaracak olan ise temaşadır, düşünmedir.

Physis felsefenin başlangıcında olandır, metafiziktir, metafizik olarak felsefedir (Heidegger 2000: 4). *Physis* her yerde deneyimlenebilir olandır, gökyüzünde, denizin dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde, doğumda; *physis* belirendir, doğan, açımlanan olarak varolanların Varlığının bütünlüğüdür. Bu nedenle her şey bir *physis*tir. Doğa, insan,

Tanrı vb. (Earle 1958: 86). Orada belirecek olan her şey olması nedeniyle *physis* sadece doğa olarak varolanların bütünlüğüdür. Heidegger *physis*'in varolanların bütünlüğü anlamının, terimin Latince'ye çevirisinde anlam kaybına uğradığını ifade eder. Bu anlam kaybı varolanların bütünü olarak kavranan *physis*'ten salt doğa anlamına doğru bir geçiştir. Oysa varolanların Varlığı asla sabit olmaması nedeniyle *öz* ile değil, "orada olan" ile kavranabilir, "mevcut olan" veya "olacak olan" değildir. "Orada olan" saklı olandır. Antik Grek düşünmesinde *physis* logos ile varlığın birlikteliğinde düşünülür. Bu birlik özellikle Heraklitos ve Parmenides'in felsefelerinde temellenir. Heraklitos düşüncesinde varlık sürekli oluş halinde olduğundan, varlığın anlamı *physis* olarak değişim ve "orada olma" ile uyumludur. Antik-Grek düşünmesinde orada olanın kendini açığa çıkarması *physis*tir. Felsefe de *öz*'ün açığa çıkarılması olmayıp, orada olanın şiir ve düşünme ile açıklanmasıdır.

Antik Grek felsefesinden sonra varlığın *physis* ile açıklanması değişime uğrar ve bu değişimin ilk izleri Sokrates felsefesinde açığa çıkar. Sokrates için, varlık bütün düşüncelerimiz arasında en genel olandır (Plato 1997a: 186); en genel olması anlamında değişmez olandır, değişmez olan ise *öz*dür. *Physis* ise değişime tabi olandır. En genel olanın problemi ise varolanların Varlığı olmayıp, yaşamdır. Sokrates için felsefenin problem nesnesi yaşamdır. "Varlık nedir?" sorusu, "yaşam nedir?" sorusu ile yer değiştirir. Böylece varlığa yönelik tümel, bütünlüklü bir temelden *pysis*ten uzaklaşılır, tekil bir varolan insan üzerinden varlık açıklanır. Sokrates sonrası felsefede yer alan Platon içinse varlık ideadır. En yüksek "idea" ise en yüksek derecedeki "iyi ideası"dır (Heidegger 2002: 71). Bu en yüksek idea aynı zamanda varlığın kendisidir. En yüksek gizlenmemiş olan varlıktır. Varolanlar bu en yüksek ideanın ışığında kavranabilir. Diğer tüm şeyler de bu ışığın kaynağında görülebilir, mağara metaforu bakımından bu en yüksek idea karanlığı aydınlığa çeviren ve gerçekliğin görülmesini olanaklı kılan güneştir. Platon için görmek iki şekilde gerçekleşir: duyular aracılığı ve felsefe ile. Birinci anlamı ile görmek sanı iken, ikinci anlamı ile görmek felsefi bilgi ile olanaklıdır. Bu anlamda idealar felsefenin objeleri olarak görülebilir ve kavranabilir olan şeylerdir. Fakat idealarının görülebilmesi de en yüksek idea olan iyi ideasına bağlıdır (Heidegger 2002: 76). Platon için iyi bir şey için iyi olan anlamındadır; iyi olan, yetkilendirme, güçlendirme anlamındadır. Örneğin devlet için iyi olan, onu yönetmek için filozofun yetkilendirilmesidir. Burada iyi ideası devlet için bir

yetkilendirmedir. Bu çerçevede doğru yetkilendirme için iyi ideasının kavranması gerekir. Platon için, varolanlar yalnızca görülebilir, bilinebilir olmalarını değil; aynı zamanda ne olduklarını da iyi ideasına borçludurlar (Platon 1997: 509a 9b 10). Platon bu yetkilendirmeyi Sofist 547d-e'de şu şekilde ifade eder: "(…) herhangi bir başka şey üzerinde etkili olmak, ya da önemsiz bir etkileyicinin en küçük etkisini bile kendinde duymak gücüne, doğası gereği sahip olan her şey, isterse bu gücü bir kez kullanmış olsun-hakikaten vardır; çünkü, varlıkları tanımlayan tanımı şöyle koyuyorum: Varlıklar, güçten başka bir şey değildir." Platon için hakikat iyi ideası altında görülebilir olan şeydir. Bu nedenle Platon'un iyi ideasını değer, kültür ve etik olarak kavramak hatalı olacaktır; iyi ideası tümel olan varlıktır, diğer her şey iyi ideası açısından varlık kazanırken veya iyi ideası ile değer kazanırken, iyi ideası kendi kendisi ile tanımlanır. Platon'un *Sofist* diyaloğunda varlık ve yokluk bir ve aynı şeye dönüşürler. Platon *Sofist* 241d'de şu şekilde konuşur: "Demek istiyorum ki, kendimizi savunmak için, zorunlu olarak, Parmenides babamızın tezini tartışma konusu yapmamız ve yokluk'un belli bir bakımdan varolduğunu ve varlık'ın da yine belli bir bakımdan varolmadığını mutlaka kanıtlamamız gerekiyor."

Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak varlık problemini idea'dan değil de varolanlardan hareketle açıklar. Bu kapsamda Aristoteles *Metafizik*'in V. Kitabının 7. Bölümünde varlığın dört biçimini inceler: 1) İlineksel anlamda varlık; 2) Özü gereği varlık; 3) Doğru olarak varlık; 4) Kuvve ve fiil olarak varlık. İlineksel anlamda varlık, öznesinden ayrı olabilen özelliktir. Öznesine ait olan fakat ondan ayrı olan özellik ilinekseldir. İlinekler şeylere kendi doğaları bakımından ait değildirler. Örneğin, insan ressamdır. Burada insan tözdür, ressam onun ilineğidir. Özü gereği varlık, kategori türleri ile aynı sayıdadır.[2] Doğru olarak varlık, kopula ile ifade edilir. "İnsan rasyoneldir." önermesinde kopula önermenin doğru olduğunu ifade eder. Bilkuvve ve bilfiil olarak varlık, potansiyel ve aktüel olarak varlığa karşılık gelir. İlinekler sonsuz olmaları nedeniyle herhangi bir bilimin konusu değildir. İlinekler göreceli olmaları nedeniyle özneldirler ve öznel olan alan herhangi bir bilimin konusu olamaz. Bu nedenle ilineğin bilimi yoktur. Sofistler, Platon'a göre bu ilineklerle ilgilenirler. Yazın havanın

---

[2] Aristoteles'in metafiziğinde töz dışında varlığa ilişkin dokuz temel kategori vardır: nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik, edilginlik (Aristoteles 2014: 11)

bir gün serin olması bir ilinektir, fakat sıcak olması onun özüdür. İnsan için rasyonalite ve hayvanlık ilinek değildir.

Aristoteles en tümel varlığı ise "entelecheia" ile açıklar. Entelecheia bir şeyin tutulması, devam etmesi, kendisini kendi sınırında tutması anlamında ilk ilkedir. Bu anlamda Aristoteles için varlık ilk ilkedir. Metafizik de ilk ilkelerin bilimidir. İlk ilkenin ilkesi töz'dür (madde), tümel olarak *öz*'dür (form) ve felsefi düşünmenin temeli de bu kendi kendisi ile aynı kalan *öz*'ü açığa çıkarmaktır. Aristoteles için *öz* ne bizden önce orada olan anlamındadır ne de çoktan bizden önce bir şeyin içinde meydana gelme anlamındadır. *Töz* orada olandır. Örneğin insan orada olandır (Heidegger 1973; 6). *Töz* tekile aittir, tekilde varolur. Tekilde yer alan *töz öz* (tekil olan şeyin o şey olmasını sağlayan şey) olmayıp, orada sükûnet halinde olandır. Bu anlamda, tekil olanın *öz*'ü yoktur, yalnızca egzistensi vardır. *Öz* türe ve cinse aittir. Felsefi düşünce için bu ayrım kapsamında varlığın birincil ve ikincil nitelikleri ayrımı başlar. Birincil nitelikleri egzistense ait olanlarken, yer kaplama gibi; ikincil nitelikler *öz*'e ait olur, tür ve cinse ait olur. Örneğin tekil egzistensi bakımından insan yalnızca yer kaplayan bir varolandır; fakat, bu varolanın türsel özelliği ise rasyonel olmasıdır. Rasyonel olmak bu anlamda egzistense ait bir özellik olmayıp türe ait bir özelliktir. Bütün bu ayrımlar Aristoteles'in kategorik, mantık sınıflandırması çerçevesinde yapıldığından Aristoteles ile felsefi düşünce mantık ile sistemleştirilir ve kurumsallaştırılır.

Heidegger'e göre felsefi düşüncenin mantık (logic) ile kurumsallaştırılmasıyla birlikte, varlığın ne olduğu üzerine bir mantık dogması oluşturulur ve bu doğma oradan Ortaçağa ve Ortaçağdan da Modern çağa aktarılır. Bu dogma varolanların kategorilerle ve *öz* ile açıklanmasıdır, *öz* dogması Ortaçağdan Yeniçağa geçer ve Yeniçağ epistemolojisiyle en yüksek noktasına ulaşarak varlık *orada olan* yerine *yer kaplayan şey* olarak kavranır. Yeniçağ epistemolojisinde varlık nedir? sorusuna kategorik düşünmeyle verilen *yer kaplayan şey* (res extensia) ve *düşünen şey* (res cogitanz), gibi yanıtlar; varlığın ne olduğunu bir mevcudiyet olarak belirlemekte olup, varlığı bir başka şeyin ardında bir başka yapıya "düalizme" dönüştürmekteydi. Bu yapı içerisinde varlığın bütünlüklü kavranışı kaybolur, varlık hep tekil bir varolan üzerinden episteme ile açıklanır. Örneğin, yalnızca cogito olarak insanın düşünen özü varlık olur, yer kaplayan bedeni değil. Oysa Antik Grek düşünmesinin başlangıcında varlık varolanların Varlığı bağlamında bütünlüklü kavranmaktaydı.

Bu nedenle Varlığın bu bütüncül kavranışı Skolastik düşünmenin

önemli düşünürlerinden olan Duns Scotus tarafından yeniden ele alınır. Duns Scotus için varlık "tek sesli" varlıktır. Bir başka anlamda varlık her yerdedir ve Bir'dir. "Teksesli" varlık varlığın tek bir anlamının olması değildir, tam tersine "teksesliliğin" anlamı çokluğun Birliğidir. Parmenides'ten, Spinoza'ya, Heidegger ve Deleuze'e varlığın bu tek sesliliğinin izleri görülür. Tek sesli olması varlığın "Bir" olmasıdır. Bütün varolanların tek bir özü hep kendi içlerinde taşımasıdır veya çokluğun tamamının varlığın sesi olmasıdır. Hepsi farklıdır ama hepsi aynı özü taşır, varlık. Beyazın hep farklı tonlara bürünmesi ama her dönüştüğü yeni tona beyazın kendi tonunu taşıması gibi.

Varlığın "teksesliliğinin" bir diğer önemli filozofu Spinoza'dır. Spinoza bu çerçvede farklı bir varlık kavrayışı oluşturur. Spinoza'nın varlık kavrayışnda da varlık "Bir"dir. Bu "Bir" Tanrı ve Doğa'nın "Bir"liğidir. Spinoza'nın metafiziğinde Varlık-Tanrı, biricik tözdür, kendi başına vardır. Bu varlık, "(…) kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeydir" (Spinoza 2004: 31). Spinoza, tözdeki farklılaşmayı "Bir"in sıfatları olduğunu söyleyerek olumlamanın nesnesine dönüştürür. Farklı olan sıfatlar aynı "Bir"i seslerler, özlerinde aynı "Bir"e tabidirler. Bu nedenle Duns Scotus gibi Spinoza da "Bir" ve "çokluğu" aynı töz altında birleştirmesi nedeniyle büyük filozoflardandır.

Varlığı en tümel olan olarak ele alan bir diğer önemli filozof ise Hegel'dir. Hegel'in metafiziği de varlığı bir bütün olarak açıklar. Hegel için varlık "tin"dir ve bu "tin" rasyonalitenin kendisidir. Bu rasyonalite tüm varlığın özüdür. Bir başka anlamda varlık belli bir rasyonalite içerisinde eylemde bulunmaktadır ve varlığı anlamak demek bu rasyonaliteyi anlamak demektir. Bu nedenle Hegel'in metafiziğinin amacı varlığı rasyonel olarak kavramaktır (Beiser 2005: 54, 55). Bu rasyonalite, "tin" gerçekliğin de kendisi olması nedeniyle, Hegel için gerçek olan şey rasyonel, rasyonel olan şey gerçektir. Bu rasyonelite içerisinde doğanın kendisi de rasyoneldir ve doğayı anlamak onun rasyonalitesini, "tini"ni anlamaktır. Doğada sonsuz bir uyum, mantık vardır ve bir bütün olarak dünyayı ve onu aşan bütünün varlığın yapısında bir rasyonalite vardır. Bu rasyonalite ise yine ancak aklın, felsefenin ışığında kavranabilir. Bu nedenle dünyada kavranılmaz olan hiçbir şey yoktur. Bizim bilmediğimiz veya kavranılmaz olarak gördüğümüz şeyler rasyonalitesini kavrayamadığımız şeylerdir. Felsefenin amacı da tine ait olan rasyonaliteyi, varlığın bir bütün olarak kavranılmasını sağlamaktır.

Bu nedenle tinin metafiziğinde düalizme yer yoktur, varlıkta varolan her şey bir rasyonalite içerisinde işler ve meydana gelir. Karşıt olarak görülen şeyler de bu rasyonalitenin zorunlu eylemlerinden başka bir şey değildir. Bu rasyonalite ise varlığın, "tin"in kendisidir. "Tin"i veya varlığı anlamak onun sitemini anlamaktır. Hegel bu sitemi "Tinin Fenomenolojisi" olarak adlandırır. Fenomenolojinin problemi hakikatin ne olduğudur. Tümel olarak hakikati, "tin"i rasyonel bilinçle kavramaktır. Rasyonel bilinç hakikatin bir bütün olduğunu ve varlığın tüm kısımlarında aynı hakikat yasasının işlediğini ifade eder. Bu yasa tinin, rasyonalitenin diyalektiğidir. Hegel'in diyalektiği varlık ve hiçlik diyalektiği olarak açığa çıkar. Hiçlik "tin"in karşıtı, değili olur. "Tin" kendini karşıtında, değilinde tanır. Bu değil olumsuzluktur, hiçliktir. Hegel'in metafiziğinde hiçlik varlığın bir bütün olarak değillenmesi olarak değil, varlığın karşıtı olumsuzu olarak açığa çıkar. Varlık olumlanan, istenen şeydir; hiçlik ise olumsuzlanan istenmeyen şeydir. "Tin", varlık kendini hiçlikte, yokluk olan karşıtında tanır.

Felsefe tarihinin bütününde ise hiçlik problemi varlık problemi ile birlikte ele alınır, genel olarak da tümel varlık kavrayışı ile ilişkili olarak değerlendirilir. Varlık problemi gibi hiçlik probleminin kavranışı da çağlara ve filozoflara göre farklılık göstermektedir. Genel çerçevede felsefe tarihi içerisinde tümel varlık problemi ile bağlantılı olarak hiçlik probleminin ele alınışı şu şekildedir:

2. Hiçlik Problemi

Hiçlik problemi varlıkla ilişkisi bakımından metafiziğin temel bir problemidir. Hiçliğin olumlu veya olumsuz bir anlam yüklenmesi, genel çerçevede çağa ve filozofun varlık düşüncesine bağlı olarak değişmektedir. Bu nedenle tüm dönemler ve filozoflar için geçerli olacak tek bir hiçlik tanımından söz etmek olanaklı değildir. Genel anlamda, hiçlik problemi söz konusu olduğunda; felsefe tarihinde hiçlik varlığın karşıtında yer alanı, varlığı bulunmayanı, yokluğu ifade eder. Bu anlamları nedeniyle varlık kavramı olumlu bir içeriğe sahipken, hiçlik kavramı olumsuz bir anlama sahiptir. Hiçlik varlık değildir ve hiçbir zaman ve hiçbir yerde bir varlık içerisinde de düşünülemez. Bu kapsamda hiçlik varlığın olumsuzlanması olarak düşünülür. Hiçlik en açık anlamı ile varolmayandır (Hedegger 1993b: 45). Hiçlik varlığın "Bir"liği karşısında, "Bir"liğin veya bir bütün olarak varlığın değillenmesidir.

Hiçlik de varlık gibi varlığın en temel ilkesi olan özdeşlik ilkesi

bağlamında ele alınır. Bu ilke çerçevesinde ele alındığında hiçlikte varolan bir şey vardır ve varlık gibi yalnızca temaşa ile kavranabilecek olan hiçlikte verili olanın ne olduğunu sorgulamak metafizik alana dahildir. Fakat öte yandan, "hiçlikte verili olan nedir?" sorusunun yanıtlanabilmesi içinse hiçlikte bir şeyin varolması gerekir, fakat hiçlikte bir şey var değildir. Bu nedenle de hiçlik özdeşlik ilkesi ile tanımlanır: Hiçlik hiçliktir. Fakat burada düşünmenin bir döngüsü ile karşılaşılmakta. Hiçliğe bir varlık atıf edilemediği için o kendi kendisi ile tanımlanmakta, eğer hiçliğe bir varlık atıf edilebilinseydi bu durumda hiçlik hiçlik değil varlık olacaktır; şudur diye tanımlanan şey olur. Fakat şudur diye gösterilebilen şey ise varlıktır. Bu nedenle özdeşlik ilkesi çerçevesinde hiçlik kendi kendisi ile aynı olandır, kendi varlığından öte bir şey değildir. Hiçliği varlığa bağlı olarak düşünmekse düşünmenin bir hatasıdır. Çünkü hiçlik varlıkla olan ilişkisi bakımından değil, kendi kendisi ile olan ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir. "Hiçlik yalnızca hiçliktir" (Heidegger 1993b: 45). Bu nedenle hiçlik üzerine olan her türlü düşünme hiçliğe neden olur. Çünkü hiçlik varlığın bir bütün olarak değillenmesi ise, ki bu olanaklı olmadığından hiçlik açıkça "şudur" diye gösterilemez.

Hiçlik -dır ile değil, -değil ile ifade edilir. Bu anlamda varlığı ifade eden kopula hiçlik için geçerli olmamakta; çünkü hiçlik bir yoksunluk bildirirken, kopula bir varlık bildirir. Hiçliği varolarak tanımlayacak bir kopula olanaklı olmadığından, hiçlik varolanların Varlığının, bir başka anlamda en tümel olan varlığın bir bütün olarak değillenmesine dönüşür (Heidegger 1993a: 98). O, böylece varolmayan olur. O, varolmayan ile açıklandığında olumsuzlamanın en yüksek belirlenimi altına girer. Hiçlik, bir başka anlamda varlığın bir bütün olarak olumsuzlanması bir idea ile olanaklı olabildiğinden ancak düşüncede, imgelemde olumsuzlanır; fakat, hiçliğin idea olarak olumsuzlanması hala hiçliğin ne olduğu hakkında bir şey söylemez. Bu anlamda hiçlik hakkında bir şey söylemek olanaklı olmadığından hiçlik ancak özdeşlik ilkesi ile tanımlanır. Çünkü hiçlik de tıpkı varlık gibi en tümel olandır ve mantık ilkeleri gereği en tümel olan her zaman için tanımlanamaz olandır, varlık gibi. Bu nedenle hiçlik herhangi bir şey olamaz. Hiçliğin kendi kendisinin dışında bir şey ile gösterilebilmesi, onun özüne aykırıdır. Hiçliğin tam tersine, varlık bir kopula ile varolur ve hep kendi kendisinin dışında başka bir ilke veya töz ile tanımlanır. Varlık ateş olur, su olur, idea olur, Tanrı olur, istenç olur, güç istenci olur vb. Bun karşın hiçlik her zaman hiçliktir temaşada; hiçliğin kendi kendisinin dışında bir nesnesi yoktur temaşa için. Bu nedenle kopula

hiçlik için geçerli bir ilke değildir. Çünkü kopula varlığı gösterir. Böylece metafiziğin varlık kavrayışında “hiçlik hiçlik” olarak kopulasız kalır ve varlığın bir bütün olarak olumsuzlanmasına dönüşür. Bu nedenle olumsuzlamanın kökeninde yer alan da hiçliktir, tersi değil (Heidegger 1993a: 105).

Hiçlik bilinebilir olan bir şey olmaması nedeniyle, aynı zamanda o sorgulanamaz olandır; çünkü hiçlik hiçliktir (Heidegger 2000: 25). Her kim hiçlik üzerine konuşursa, o ne yaptığını bilmez; çünkü bir şey üzerine konuşabilmek için zorunlu koşul onun var olmasıdır. Hiçlik ise varlığı değil yokluğu gösterir, bu nedenle hiçlik üzerine konuşmak hiçliği değillemektir; bir başka anlamda hiçliği var kılmaktır, bu durumda da üzerine konuşulan şey hiçlik değil varlık olur. Bu nedenle hiçlik üzerine konuşmak mantıksızdır ve her kim mantıksız konuşursa sanı, doksa içerisinde konuşuyor demektir. Özdeşlik ilkesi ve çelişmezlik ilkesi çerçevesinde hiçlik üzerine konuşmak düşünmenin tüm ilkelerine aykırıdır; aynı zamanda, onun üzerine konuşma bütün kültür ve inancın dayandığı zemini de bozar (Heidegger 2000: 25). Her şeyi bozan bu türden bir düşünme ise nihilizme neden olacaktır. Bu sebeple hiçlik üzerine sorulan soruya hiçbir varolan tekabül etmez, onun yerine varolanların bütünü tekabül eder. Bu nedenle hiçliğin problem nesnesi varolanların bütünüdür. Fakat mantık ve onun ilkelerinin (düşünme ilkeleri) varolanlar hakkında kesin bir ölçüt sağlayıp sağlamadığı tam olarak açık değildir. Bu şu anlamdadır, düşünmenin ilkeleri ile de hiçlik problemi üzerine konuşulamaz. Çünkü mantığın ilkeleri varlığın ilkeleridir, hiçliğin değil.

Heidegger’e göre metafizikte hiçlik probleminin en temel sorusu, “niçin hiçlik değil de varolanlar var?” sorusudur (Heidegger 1958: 99). Bu soru aynı zamanda metafiziğin de özüdür. Bu soru çerçevesinde düşünüldüğünde varlık ve hiçlik iki ayrı şey değildir. Onlar birliktedir. Varlık çok az da olsa hiçliktedir, fakat her ikisidir (Heidegger 1958: 97). Bu soru aynı zamanda düşünmenin de temel problemidir. Burada dikkat edilmesi gereken, sorunun “niçin hiçlik değil de varlık var?” şeklinde değil; “niçin hiçlik değil de varolanlar var?” şeklinde varolanların bütününe yönelik olmasıdır. Çünkü varlık varolanlara tabidir, varlığın problemi varolanların Varlığıdır. Bu nedenle soru varolanlara yöneliktir ve soru öylesine gelişigüzel sorulmuş bir soru değildir. Tam tersine tüm soruları önceleyen ilk sorudur. Bu soru günlük yaşayışta her an sorulan bir soru değildir, fakat düşünmenin arka planında sürekli yer alan bir sorudur. Bu soru sorulmadığı zaman varlık karanlıkta kalmakta ve şeylerin anlamı da

karanlığı büyütüyordur (Heidegger 2000: 1). Bu nedenle soru metafizik içerisindeki tüm soruları kuşatır. Bu soru ile birlikte hiçliğin kendisi bir problem nesnesine dönüşerek varlık kazanır. Sorunun problemi hiçliktir. Sorgulanan şey bu veya şu varolan olmayıp, bir bütün olarak varolanların ne anlama geldiğidir. Çünkü varlık anlamını hiçlik problemi çerçevesinde kazanır. Bir başka anlamda soru, "niçin orada varolanların varolduğuna" yöneliktir. Ne tür bir temelden varolanlar gelir: "Hiçlikten mi?", "varlıktan mı?"

"Niçin varolanlar var da hiçlik yok?" sorusu sorulmadan da varolanlar varolmaya devam edecektir; fakat bu soru sorulursa, bu soru zorunlu olarak sorulandan geriye doğru gitmeyi talep eder. Bu nedenle soru öylesine sorulan bir soru değildir, soru metafiziğin en temel sorusudur. Soru varolanların bir bütün olarak varlıklarının anlamını verecek olan sorudur. Metafiziğin diğer soruları da (bir, iyi, doğru) bu sorunun yanıtı üzerinde anlam kazanır. Hiçlik problemimin tüm tarihsel anlamları da problemin Antik felsefede ele alınışı ile temellenir.

Antik felsefenin hiçlik problemine yaklaşımı "hiçlikten hiçbir şey meydana gelmez" (ex nihilo nihil fit) ifadesi ile temellenir. Antik felsefe hiçliği varolmayan anlamında, form kazanmamış şey olarak tanımlar. Hiçlik biçim almamış formdur, görünüşün dışında olandır. Buna karşın varolmak ise form almakla ilgilidir. Çünkü bir şeyin ne olduğunu gösterme onun formu olduğundan varlık hiçliğin tam tersine form kazanmış maddedir. Parmenides hiçlik üzerine konuşmayı anlamsız bulur. Ona göre "Varlık Bir"dir ve olmayan, hiçlik üzerine konuşmak da olanaklı değildir. Aristoteles için hiçlik bir başka anlamda boşluk olanaklı değildir. Aristoteles'e göre doğa boşluktan tiksindiğinden, doğada bir yokluktan veya mutlak boşluktan, bir başka anlamda hiçlikten söz etmek olanaklı değildir. Eğer varlıkta boşluk olanaklı olsaydı madde devinimsiz olurdu, oysa madde iki halde bulunur sükûnet ve devinim. Maddenin özünde olan devinimdir; eğer maddede hiçlik veya boşluk olanaklı olsaydı bu durumda maddede devinim olmazdı. Bu da maddenin bir şeyden bir şeye doğru olan sürekli devinimi ile çelişirdi. Bu nedenle Aristoteles için varlık dört neden ilkesi[3] kapsamında vardır ve bu dört nedenle açıklanamayacak olan yokluk, yoktur. Antik Yunan düşünmesi açısından hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği için hiçlik olanaklı değildir, çünkü hiçlik değil varlık vardır. Bu varlık farklı

---

3 Varlığın dört nedeni: maddi neden, formel neden, etkin neden, ereksel neden.

tözlere karşılık gelse de varlık tözdür ve töz varlık olarak hep vardır. Thales için bu töz "su", Anaksimenes için "hava", Herakleitos için "logos", Parmenides için "Bir", Platon için "idea"dır. Antik felsefede bu tözler, tüm varolanların ilk ilkesi olan varlıktır ve varolanlar var olduğuna, hiçlikten de hiçbir şey meydana gelemeyeceğine göre hiçlik değil varlık vardır.

Ortaçağ Hıristiyan teolojisi ise Antik felsefenin "hiçlikten hiçbir şey meydana gelmez" ifadesine karşı çıkarak, hiçliği Tanrının varolanları yaratımından önceki boşluk ile tanımlar. Bu nedenle Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde hiçlik varolanların yokluğuna karşılık gelir. Tanrının kendisi ise bu hiçliğe dahil değildir. Antik Yunan düşünmesinde ise hiçlik bir bütün olarak Tanrıyı da kapsadığından onu da önceleyen bir anlama sahiptir, böyle bir yokluktan ise varlık meydana gelemeyeceğinden dolayı, hiçliğin varlığı Antik felsefe için genel anlamda olanaklı değildir. Buna karşın Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde ise Tanrı mutlak varlık olması nedeniyle hiçliği önceler, çünkü Tanrı yoktan-hiçlikten varolanları yaratmıştır. Hıristiyan teolojisinde "hiçlikten yaratılmış varolanlar gelir" (ex nihilo fit-ens creatum); bu nedenle hiçlik varolanlara ilişkindir (Heidegger 1993a: 108). J. Scotus Eriugena'ya göre varlık biri hiçlik olan dört bölümden oluşur: 1) Yaratan ve yaratılmayan Tanrı; 2) Hem yaratan hem de yaratılmış olan ilk neden, idealar; 3) Yaratmayan ve yaratılmış olan varolanlar; 4) Ne yaratılmış ne de yaratan yokluk olan hiçlik.

Hiçliğin yokluk olarak açıklandığı bu yaklaşım Yeniçağ felsefesine ve oradan da modern felsefeye ve bilime geçer. Hiçlik bilim ile temellenen modern düşünce tarafından da reddedilir (Heidegger 1993a: 95). Modern bilimin hiçliğe yaklaşımı varlık ve hiçliğin kesin olarak bilinemeyeceği nedeniyle, hiçliği ve buna bağlı olarak varlığı felsefenin bir problemi olmaktan çıkarmaktır. Bugün için modern bilimde hala aynı bakış açısı sürmektedir, varlık ve hiçlik bir takım spekülatif argümanlar dışında açıklanamaz, çünkü onu bilmek olanaklı değildir. Onlar anlama yetisinin alanının dışında diyalektik aklın problem alanına aittir. Modern felsefede bilimin ilgilenmediği bu alan yokluk olarak kabul edilmiştir.

Hiçlik özünde bütün bilim türleri için ulaşılamaz kabul edilir, cins bir ad olarak bilim bir bütün olarak hiçliği reddettiğinden onun türleri de zorunlu olarak hiçlik üzerine konuşmaz; çünkü, bilimin problem alanı varolanlardır, şu diye gösterilebilecek olan bir varolandır. Hiçliğin problemi bir bütün olarak varolanların Varlığı iken, bilimin problemi şu diye gösterilebilecek olan varolan bir varlıktır. Bu nedenle

bilim ilke olarak hiçliği reddettiği için, bilimsel çalışma yaptığını iddia eden her kim hiçlik üzerine düşünmeye ve konuşmaya başlarsa, konuşması veya düşünmesi bilim dışı olarak adlandırılır. Fakat, felsefi düşünmede temellenen bilimler için bu türden bir düşünme hatalıdır ve bu durum hiçlik problemi üzerine düşünüldüğü zaman kendisini düşünmede açığa çıkarır. Felsefi düşünmede hiçliği çıkarmak, onu bilimin bir türü kılmaktır; bu ise klasik anlamdaki bilimlerin kategorik sınıflanmasına aykırıdır; çünkü, felsefe tüm bilimlerin cinsidir, bilim ise felsefenin bir türüdür, bilim dalları da bilimin alt türleridir. Bu kategorik sınıflama göz önüne alındığında, ilk ilkelerin veya nedenlerin bilimi olan felsefi düşünmede hiçlik onun temel problemi olması nedeniyle, felsefi düşünmenin bir alt türü olan bilim ve bilimin alt türleri olan diğer bilim türleri tarafından da hiçlik dışlanamaz. Bu nedenle Heidegger için bilimsel düşünmenin özünde her zaman metafizik ve onun temel problemi hiçlik vardır; fakat, bilimlerin bir bütün olarak varlığı, bir başka anlamda felsefeyi unutması nedeniyle hiçlik problemi de bilimler tarafından unutulmuştur. Bilimler kasıtlı olarak hiçliği bilim dışı sayarak, kendilerini felsefeye tabi kılmak yerine; felsefeyi bilime tabi kılma amacı taşımışlardır, hiçliği ve varlığı yok sayarak. Bilim türlerinin her bir türü hiçlikle yüzleşmemek için kendilerine şu diye gösterilen bir çalışma alanı belirlemişlerdir ve onun bağlı olduğu varolanların Varlığını unutmuşlardır. Bu düşünme hatası modern bilimlerin en temel mantık yanlışıdır. Bunun sonucu olarak, bilimler varlığı dikkate almadan, bir başka anlamda inceledikleri şu diye gösterilen varolanın varlıkla ilişkisini dikkate almadan; varolanı kendi başına kopuk bir varolan olarak değerlendirdiklerinden, çoğunlukla şu diye gösterilen varolan üzerine sanılar, doksalar üretirler. Bu nedenle bilimler, metafiziği ve onu en temel problemi olan varlık ve hiçliği dikkate alarak incelemelerini yapmalılar; çünkü hiçlik varlıkla, varlık hiçlikle anlam kazanır. Bu sebeple varlığın anlamının kavranılması hiçliğin anlaşılması ile olanaklıdır veya tersi. Heidegger için metafizik hiçliğin ve varlığın yurdudur. Varlık hiçlikte yurt edinir.

Modern bilimin hiçlik ve varlıkla olan bu negatif ilişkisini açığa çıkaran en önemli filozof ise Nietzsche'dir. Hiçlik problemi Nietzsche'nin metafiziğinde, nihilizm temelinde ele alınır. Nietzsche için hiçlik hiçbir aşkın, duyu üstü değerin olmamasıdır (Heidegger 2001: 18). Buna göre varlık da hiçbir aşkın, üstün değere bağlı olmaması anlamında hiçlikte yurt edinir. Nihilizm sıfıra referans eder, sıfır noktası ise hiçliğe işaret eder. Bu anlamı ile nihilizm bir hastalıktır,

onun derman olduğu bir şey yoktur. O, tıpkı bir kanser hücresi gibi yok edici bir hastalıktır. Hiçlik boşluktur (Heidegger 1977: 58). Öte yandan nihilizmin özü nihilizmden öte bir şeydir ve onun özü tarihseldir. Bu nedenle onun özü tarihsel köklerine doğru izlenecek bir yöntemle açığa çıkarılacaktır. Bir başka anlamda nihilizm Avrupa'nın tarihsel özünü oluştursa da onun kökleri Avrupa'nın inşa edilmeye başlandığı Rönesans sürecinin de gerisine gider. Onun özünde yer alan temel düşünme modeli reaktif düşünmedir. Nihilizmin özünü oluşturan temel düşünme modelidir reaktif düşünme. Nietzsche için, nihilizmin özü reaktif düşünme modelinde yatması nedeniyle reaktif olan her türlü eylem özünde nihilizme bağlıdır. Nihilizme karşı çıkmak da nihilist bir eylemdir bu anlamda (Heidegger 1958: 47). Nihilizmin aşılması ise reaktif düşünme yapısının terk edilerek aktif düşünme yapısının inşası ile olanaklıdır. Reaktif düşünme modeli özünde yıkıcı olması nedeniyle nihilizme ve yaşamı olumsuzlamaya neden olurken, aktif düşünme modeli yeni değerler yaratma anlamında yaşamı olumlamadır (Deleuze 1993: 63).

Nihilizm bir reaktif düşünme modelidir ve üç türe ayrılır: negatif nihilizm, reaktif nihilizm ve pasif nihilizm. En yüksek değerlerden, Hıristiyanlık, erdem, ahlak, soyluluk vb., hareketle yaşamın değerden düşürülmesi negatif nihilizm; bir şey yaratmadan hınçtan hareketle en yüksek değerlerin değerden düşürülmesi olarak reaktif nihilizm; yaşamın bir bütün olarak değerden düşürülmesi, eylemsizlik ve amaçsızlık ise pasif nihilizmdir. Pasif nihilizmin en belirgin özelliği amaç yoksunluğudur. Her üçünün ortak özelliği ise farklı nedenlerle yaşamın değerden düşürülmesidir (Nietzsche 1968: 9). Bu çerçevede Batı düşünmesinin tarihi kilisenin Tanrısı adına yaşamın değerden düşürülmesine neden olan negatif nihilizmden; yaşam adına en yüksek değerlerin, Tanrının, değerden düşürülmesine neden olan reaktif nihilizme ve reaktif nihilizmden amaçsızlığa, çöküşe geçiş olarak pasif nihilizme neden olur. Batı düşünme tarihi nihilizmin bu üç türünün tarihidir ve o, bu döngü içerisindedir. İnsan yaşamını belirleyen ve yönlendiren tüm değerler ise en yüksek değerlerdir: Tanrı, ideler, amaçlar, iyi, bir, doğru vb. Reaktif nihilizm bu en yüksek değerleri değerden düşürerek pasif nihilizme neden olur. En yüksek değerlerin değerden düşürülmesi ise çökme ve yıkılma demektir (Heidegger 1977: 67). Fakat Nietzsche için nihilizm basitçe çökme olarak tanımlanamaz, o tarihsel bir olaydır. Bu nedenle, nihilizm Batı düşünmesinin iç mantığıdır.

Nietzsche Batı düşünmesinin ulaştığı nihilizmi "Tanrı öldü."

İfadesiyle açıklar. "Tanrı öldü" ifadesi Batı düşünmesinin ulaştığı nihilizmin özüdür. Heidegger içinse bu ifade Nietzsche'nin metafiziğinin başlangıcıdır, çünkü *Trajedinin Doğuşu*'nda şu ifadeye yer verir: "Bütün tanrılar ölmeli" (Heidegger 1977: 58). Fakat Nietzsche şunu ifade eder, Tanrıyı öldüren Batı düşünmesidir, Batı düşünmesi Tanrının katilidir. Bu cinayet nihilizmin zirvesidir. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesindeki Tanrının Hıristiyanlığın Tanrısına vurgu yapıp yapmadığı ise kesin olarak bilinmese de şu açıktır ki; Nietzsche'nin düşünmesinde, Tanrı genelde duyu üstü dünyayı tanımlamada kullanılır. Tanrı, idealar ve ideaların gerçekliği için kullanılan isimdir. Bir başka ifadeyle duyu üstü dünyanın, idealar dünyasının gerçekliğini ifade etmede kullanılır (Heidegger 1977: 61). İdealar dünyası, değişebilir olan duyular dünyasına karşıt olandır. Heidegger'e göre Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" ifadesinin anlamı, duyuüstü dünyanın geçerliğini yitirmiş olduğudur. Bir başka anlamda, duyu üstü dünyaya, idealar dünyasına vurgu yapan Platon felsefesi veya Platon felsefesi olarak okunabilecek Batı felsefesi sonlanmıştır (Heidegger 1977: 61).

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık dünyası nihilizm temeli üzerinden doğar. Hıristiyan dünyası kilisenin dünya-politik fenomenin tarihidir. Bu ayrım üzerinden Nietzsche Hıristiyan dünyası ile Hıristiyanlık inancını birbirinden ayırt eder. Bu ayrım çerçevesinde Hıristiyan olmayan biri de Hıristiyan dünyasını olumlayabilir; çünkü, o güç anlamındadır. Öte yandan Hıristiyanlık inancına bağlı bir yaşam ise Hıristiyanlık dünyasını zorunlu kılmaz (Heidegger 1977: 63). Hıristiyanlık dünyası daha çok kilisenin doktrinleri ile inşa edilen dünyadır ve özünde güç vardır. Hıristiyanlık dünyası kilisenin nihilisttik bir akımdır; çünkü, kilise Tanrının kurallarına göre değil, duyulur dünyanın kurallarından en temel kural olan "güç istenci"ne göre eylemde bulunur. Bu nedenle, kilise Tanrının yasalarına göre değil, Tanrı kilisenin ihtiyaçlarına göre tanımlanır.

Öte yandan Nietzsche kendi felsefesini Batı metafiziğine karşıt olarak görürken, Heidegger Nietzsche'yi Batı felsefesin son metafizikçisi olarak görür; varolanların Varlığının ilkesini "güç istenci" ile temellendirmesi nedeniyle. Heidegger'e göre Nietzsche'nin metafiziği, metafiziği yeniden düşünme alanına getirerek duyuüstü alanda temellenen metafiziği yeniden doğru bir konumda fizik alanla ilişkili konumlandırır. Bir başka anlamda Skolastik metafizikte olduğu gibi fizik alandan kopuk metafiziği, yeniden fizik alanına bağlı olarak konumlandırır. Metafiziğin bu doğru konumlanmasından da

nihilizmden kurtuluş olanaklı kılınır, yeni değerler yaratma anlamında. Yeni değerler yaratma ise güç ile bağlantılıdır (Nietzsche 2007: 4).

Nihilizm yalnızca modern çağın bir hareketi değildir. Bu nedenle, Heidegger'e göre Nietzsche isminin nihilizmle özdeş kılınması tarihi bir hatadır; çünkü hiçlik Batı düşünmesinin tarihidir. O, birisine ait kılınabilecek herhangi bir doktrin ya da fikir değildir. Nihilizm, Batı düşünmesinin kaderinde sürekli devam eden olayların artık güçlükle tanınmasında kullanılan tarihi bir düşüncedir. Bir başka anlamda devam eden temel değerlerin artık anlamını yitirmesi ile görülen temel bir harekettir. Bu nedenle nihilizm bir döneme, çağa veya kişiye sabitlenebilecek bir düşünce değildir. Nihilizm, bir çağın değerlerinin bir sonraki çağda anlamını yitirmesi ve görülmemesi anlamındadır. Bu tanım çerçevesinde Batı düşünme tarihi değerlendirildiğinde, Batı düşünmesinin tarihi aynı zamanda nihilizmin tarihidir; varlığın tarihi de aynı zamanda hiçliğin, nihilizmin tarihidir. Bu sebeple, nihilizm özünde Batı felsefesinin, düşünmesinin tarihidir. Batı düşünmesi sürekli yeni değerler yaratarak önceki değerleri yıktığından özünde nihilist bir düşünmedir.

Yeni değerler yaratma anlamında nihilizmin üç temel aşaması vardır: yeni değerlerin kurulması, eski değerlerin değerden düşürülmesi ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi. Bu yeni değerlerin konumlandırılması problemlidir. Bu nedenle nihilizm mevcut tüm değerlerin özünün veya doğasının yeni değerlerle ters çevrilmesidir. Örneğin, en yüksek değer olan Tanrının transandantal mutlak iyi olan özünün, dünyevi amaçlar için değerden düşürülmesi ve araçsallaştırılmasıdır. Modern düşünme ile başlayan insanın yeni bir değer olarak açığa çıkması ile birlikte eski değer olan Tanrının değerden düşürülmesi bu üç aşama çerçevesinde değerlendirilebilir. Modern düşünme ile birlikte, Descartes ile başlayan, insan yeni bir değer olarak Tanrının yerine geçer ve bir eski değer olarak Tanrının ölümünü ilan eder. Fakat insan transandantal Tanrı gibi transandantal bir varolan olmadığı için, insanın değeri de mutlak olmaz; bu nedenle insan asla Tanrının yerine geçemez; çünkü, insanın bir özden yoksun olan ontolojik konumu onun mutlaklaşmasına izin vermez.

Nihilizmin yeni değerler yaratma anlamı ile olumlu bir içeriğe sahiptir. Bu olumlu anlamı ile değerlendirildiğinde varlığın tarihi aynı zamanda nihilizmin tarihidir. Bu anlamda nihilizm varlığın yazgısıdır. Batı düşünme tarihinde her bir çağda varlığın eski özünün değerden düşürülerek yeni bir özünün tanımlanması vardır. Bu nedenle

"metafizik, Avrupa ve Batı tarafından belirlenmiş olan dünya tarihinin tarihsel temelidir." (Heidegger 1977: 109). Nihilizm kavramı bu anlamı ile yokluğu değil varlığı, yeniden var etmeyi gösterir. Bu anlamı ile nihilizm özünde varlığın başına gelen yazgıdır; bu yazgı içerisinde varlık sürekli değillenerek yeniden yaratılır; varlık sürekli yeni bir tasarım içerisinde mevcudiyete gelir: logos olarak, idea olarak, Tanrı olarak, insan olarak, farklılık olarak. Bu temel içerisinde nihilizm her şeyin başına gelebilir ve olumlu bir eylemdir. Bu nedenle, nihilizmin özü aslında hiçliğin varlığın başına gelmesinde yer alır.

Nihilizmin en temel duygusal ürünü ise karamsarlıktır. Karamsarlık hem nihilizmin bir ön safhası hem de ürünüdür. Karamsarlık ve onu takip eden kötümserlik ise zayıflığın bir ürünüdür. Bu nedenle nihilizme neden olan şey zayıflıktır. Zayıf düşünme her yerde karamsarlık ve kasvet, her şeyde başarısızlığın bir temelini görür ve her şeyin nasıl ters çevrildiğini bilmek ister. Buna karşın güçlünün karamsarlığı da hiçbir yanılsamanın olmadığı etkisi altındadır. Neyin tehlikeli olduğunu algılar; fakat, onu örtmek istemez. Bu anlamda güçlünün karamsarlığının en temel özelliği sabırsızlıktır. O, analitik olarak fenomenlere nüfuz eder, koşulların ve gücün bilincini talep eder; her şeye rağmen tarihsel konum üzerinde efendi olmayı garantiye alır.

Nihilizmin bir bilinç ediminden daha çok bir ruh hali olarak açıklanması ise Heidegger ve varoluş filozofu olan Sartre'da anlam kazanır. Heidegger için hiçlik, varolanın Varlığına aittir (Heidegger 1993a: 108). Heidegger'e göre hiçlik ve varlık birlikte kavranabilir; çünkü hiçliğin özü varlığa aittir ve bu öz nihilizmin kaynağını, varlığın unutulmuşluğu, gösterir. Bu kaynak Batı düşünmesindeki nihilizmin temeli ile varlığın unutulmuşluğu arasındaki anlamlı bağı açığa çıkarır ve nihilizmin aşılmasını olanaklı kılar. Nihilizmin aşılması metafizik düşünmenin yeniden açığa çıkarılması ve onun varlık ve hiçlikle olan derin bağının sorgulanması ile olanaklıdır. Heidegger için nihilizmin kökeninde varlığın unutulması yer alır. Bu bağlamda nihilizmin aşılması da düşünmenin varlıkla olan kökensel bağının kurulması ile olanaklıdır. Düşünmenin varlıkla olan yapıcı bağı kurulduğunda metafizikte yeniden düşünme alanına dahil olacaktır. Bu çerçevede nihilizmin aşılması metafizik düşüncenin restorasyonu ile olanaklıdır (Heidegger 1958: 87). Bu restorasyon hem hiçliğin hem de varlığın birlikteliğinin yeniden kurulması ile oluşur.

Öte yandan Heidegger için hiçlik Dasein'in ontik ontolojik konumunda açığa çıkar. Tanımlanamayan hiçlikle ancak ve ancak

Dasein'in egzistansiyal konumu içerisinde karşılaşılır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da hiçliği Dasein'in egzistansiyalitesine uygulayacaktır, kaygı olarak. Dasein'in hep orada olan varlığını hiçlik anlamlı kılacaktır. Hiçlik Dasein'in ontolojik konumu içerisinde ruh hali ile temellenir. Dasein herhangi bir şey ile meşgul olmadığı zaman, hiçlik bir bütün olarak onun üzerine gelir. Bu anlamda Dasein hiçlikle can sıkıntısı anında karşılaşır. Bir şeyle meşgul olunduğu zaman ise can sıkıntısı uzaktır. Gerçek can sıkıntısı varoluşu bir bütün olarak sarar ve her şeyin anlamını kaldırır, her şeye karşı bir "kayıtsızlık" ilgisi oluşturur. Bu türden bir can sıkıntısı da varolanları bir bütün olarak açığa çıkarması nedeniyle, yine bir bütün olarak varolanların değillenmesine neden olur. Can sıkıntısına neden olan en temel ruh hali ise kaygıdır. Kaygı Dasein'in dünya içindeki ontolojik konumundan kaynaklanan temel ruh halidir. Dasein'in dünya içindeki ontolojik konumu orada olan bir varolan olmasıdır. Orada olan bir varolan olması Dasein'i özü belli olan diğer varolanlardan ayırteder. Bu ontolojik konum kaygı olarak açığa çıkar, hiçlik de bu kaygıda kendini açığa çıkarır (Heidegger 1993a: 102). Fakat kaygı hiçliği elde etmenin bir yolu değildir. Hiçlik ne bir objedir ne de varolandır. Hiçlik temel bir ruh hali olan kaygı ve can sıkıntısının sonucu olarak açığa çıkar ve varolanların bir bütün olarak olumsuzlanmasına neden olur. Buna ilaveten hiçlik, her ne ise o olarak varolanlara açık olmayı da olanaklı kılar. Bu açıklık hiçliğin olumsuzlanması ile olanaklı olur. Bu anlamda olumsuzlamanın nedeni hiçliktir, hiçliğin nedeni olumsuzlama değildir. Bu nedenle Heidegger, hiçliği Dasein'in ontolojik konumuna içsel kılar.

Sartre ise hiçliği varoluşun tek dayanağı, insanın dünyadaki tek çıkış yolu olarak gösterir. Kendinde varlık olan insan dışındaki şeylerde bilinç olmaması nedeniyle, onlar için hiçlik olanaklı değilken; kendisi için varlık olan insan için hiçlik anlamlı bir içeriğe sahiptir. İnsan doyumsuz olan tutku ve arzuları nedeniyle hep bir eksiklik içerisinde yaşamaya mahkumdur. Sartre için insanın doyumsuz olan tutkuları "hiçlik" problemi ile bağlantılıdır. Bu nedenle insan herhangi bir doğa yasası ile kavranamaz. İnsan bir dünya kurar ve yine gerektiğinde kurduğu bu dünyayı olumsuzlar, hiçler. İnsanın varoluşu da bu hiçlik içerisinde saklıdır, çünkü insan kendi içerisinde taşıdığı bu hiçlik nedeniyle kendi özünü kendisi varoluşundan sonra kurabilmektedir. Bu anlamı ile Sartre'da hiçlik, insanın kendi özünü sonradan kurabilmesini olanaklı kılması nedeniyle olumlu bir anlama sahiptir. Hiçlik dünyaya insan varoluşu ile birlikte gelir. İnsan

gerçekliği varlıkta varlığın bir eksikliği olarak ortaya çıkar. Eksikliği varlığa getiren insandır; çünkü insanın kendi varlığı bir eksikliktir. Bu anlamda insan gerçekliği bu hiçliği doldurmaya yönelik boşuna bir çaba olduğundan, bu çaba boşunadır ve başarısız olmaya mahkumdur. Fakat tüm bu saçma içerisinde insan varlığını ve onun eylemlerini anlamı kılan da bu hiçliktir, hiçliği aşma çabası onun eylemlerini anlamlı kılar. Bu nedenle insan yaratım içerisinde saçma ile başa çıkar. Yaratım ile birlikte hiçlik kendini hiçler.

Sarte'da hiçlik kendisi için varlık olan insana aittir. Hiçlik, insanın kendisinde eylemleriyle, düşünceleriyle ve yaratımlarıyla doldurmaya çalıştığı boşluktur. Bu nedenle hiçlik insanın kendini var edebilmesini olanaklı kılar. "Hiçlik varlığın deliğidir, kendinde varlığın çökmesiyle kendisi için varlık meydana gelir" (Akarsu 1994: 227). İnsan hiçlik içerisinde varolması nedeniyle kendisi ile kendinde şeyler arasındaki ayrımın farkına varır. İnsandaki kaygının nedeni de yine hiçliktir. İnsan hiçlik nedeniyle kendi yaşamının sorumluluğunun kendisinin elinde olduğunu kavrar, bu kavramının gerçekleşmesi ile birlikte kaygı ve korku açığa çıkar. Sartre'a göre insan bu kaygı ve korkudan kurtulabilmek için kötü niyet içerisinde kendisini konumlandırır. Kötü niyet bireyin kendini hiçlik karşısında aldatmasıdır. Bir başka anlamda hiçlik ile yüzleşip kendi varoluşunun sorumluluğunu almaktan kaçıştır. Bu kaçış hiçlik içerisinde olan bir varolan olduğunun bilinciyle otantik varoluşa dönüşür. Otantik varoluş, hiçlik içerisinde kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektir. Hiçlik varlığın bağrında taşıdığı bir aşılmazlıktır, hiçlik varlıkla birliktedir. İnsan hiçlik içerisinde bir varolan olması nedeniyle, insan henüz olmadığı şeydir. O, hiçbir zaman olmak istediğini olamayacak; olmak istediğini olduğu anda, ondan olmadığı şeye geçer. Bu nedenle insan için tamamlanmış olmak bir düştür. İnsan bilinci de bu hiçlik ile olanaklı olur (Mounier 1986: 195).

Varoluşçuluk tarafından olumlanan hiçliğin, yeni değerler yaratmayı olanaklı kılması anlamı ile yirminci yüzyıl Batı düşünmesinin ikinci yarısında etkili olan düşünürler tarafından da farklı kavramlar kullanılarak olumlandığı ifade edilebilir. Hiçlik, yirminci yüzyılın ikinci yarısında mutlak, evrensel hakikatin ölümü olarak ilan edilir ve mutlak hakikatin yokluğunda yeni anlamların ve kavramların üretilmesi veya üstü örtülen anlamların açığa çıkartılması olumlanır. Deleuze, "yersizyurtsuzlaştırma", "köksap", "göçebelik" gibi kavramlarla varolan kavramların anlamlarının yeni bağlantılarla değiştirilerek yeniden yaratılmasını olumlar. Derrida ise "differance"

terimi ile üstü örtülen, bir başka bağlamda varolan ama yoksayılan diğer anlamın açığa çıkarılması bakımından egemen ifadenin değillenmesi anlamında, yeni anlamlar yaratmayı olumlar. Lyotard ise *Postmodern Durum* adlı eserinde bilginin değişen konumu ile birlikte bilginin artık hakikati temsil etmediğini ve diğer bilgi türlerinin yanında bir meta ürün olduğunu ifade ederek, hiçliğin bir başka anlamda tek Bir hakikatin yokluğunu ilan eder.

Sonuç

Varlık ve hiçlik metafizik tarihinin en temel problemlerindendir. Metafizik ilk ilkelerin bilimi olması bakımından, ilk ilke olarak varlık ve hiçlik problemini sorgular. Bu sorgulama içerisinde varlık varolanların Varlığı çerçevesinde en genel ve en tümel terim olarak tanımlanır. Hiçlik ise varolanların bir bütün olarak değillenmesi ile tanımlanır. Fakat, genel bağlamda her iki kavramın da anlamı metafizik tarihi içerisinde çağlara ve dönemlere göre farklı içerikler kazanır. Her çağ kendi problemi çerçevesinde varlığı ve hiçliği yeniden tanımlar. Bu tarih içerisinde Antik Grek felsefesi varlığı bir bütün olarak varolanların Varlığı, physis ve öz ile açıklar. Bu öz Parmenides'te varlık ve düşünmenin Bir'liğidir; Heraklitos'ta logos, varolanların bir araya toplanması bağlamında söz'dür. Platon için varlık iyi ideasıdır; Aristoteles için varlık ilk ilke entelecheiadır. Ortaçağ metafiziğinde Duns Scotus için varlk varolanların Bir'liğidir. Spinoza için Tanrı-doğanın Bir'liğidir; Hegel içinse tin olarak rasyonalitenin Bir'liğidir. Bu ilkeler çerçevesinde genel anlamda varlık, varolanların Varlığı olarak Bir'liğe karşılık gelir.

Hiçlik de varlık gibi metafizik tarihinde farklı anlamlara gelse de genel anlamda varlığın karşıtı yokluk olarak tanımlanır. Terimin olumlu veya olumsuz bir anlam kazanması ise çağlara ve çağın problemleri çerçevesinde filozoflara göre değişiklik göstermektedir. Antik felsefe "hiçlikten hiçbir şey gelmez" ilkesi temelinde varlığın varlık olan bir ilkeden geleceğini ifade eder ve bu temel üzerinde varlığı yine bir varlık olan bir töz ile açıklar. Ortaçağın teoloji temelli metafizik yaklaşımı ise, ilk varlığı Tanrı olarak tanımlar ve hiçliği Tanrının varolanları yaratmadan önceki boşluk ile tanımlar. Bu nedenle teolojide varolanlar hiçlikten, yokluktan gelir; Tanrı ise mutlak varlık olarak hiçliği önceler, ilk varlıktır. Teolojinin yokluk olarak tanımladığı hiçlik, modern bilim tarafından da benimsenir ve yalnızca varolanları problem edinen modern bilim de hiçliği reddeder;

hiçliği bilimin, felsefenin konusu olmaktan çıkarır. Modern bilimin bu tutumunu açığa çıkaran en temel düşünür ise Nietzsche'dir. Nietzsche Batı kültürünün düşünme ilkesinin hiçlik olduğunu ve modern bilimin de hiçlik ilkesi ile çalıştığını ifade eder. Bu kapsamda Nietzsche nihilizmi üç kategoride ele alır. En üst değerler adına yaşamın değerden düşürülmesi olarak negatif nihilizm, kilise bu ilke ile çalışır; varolanlar adına en yüksek değerlerin değerden düşürülmesi olarak reaktif nihilizm, modern bilim bu ilke ile çalışır; hiçbir değerin, ilkenin olmaması bağlamında her şeyin değerden düşürülmesi olarak pasif nihilizm, çöküşe karşılık gelir. Yirminci yüzyıl felsefesi içerisinde ise Heidegger hiçliği Dasein'in bir ruh hali olarak can sıkıntısı ve kaygı ile açıklar. Sartre ise hiçliğin insanın kendi kendisini, kendi özünü var etmesinin olanaklığı olarak değerlendirir ve hiçlik yaratıma neden olması bakımından bir değer kazanır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkin olan Deleuze, Derrida ve Lyotard'ın felsefi terimleri yorumlandığında, bu düşünürler için hiçlik evrensel, mutlak bir ilkenin yokluğudur. Fakat bu pasif olmayı değil, etkin olmayı ve yeni kavramlar, farklılıklar üretmeyi olanaklı kılması bakımından olumlanır. Sonuç olarak, varlık ve hiçlik kavramları varlık ve varolanlarla ilişkisi bakımından ilke olarak tanımlanabilse de çağlara, dönemlere ve filozoflara göre değişen farklı kavramlarla açıklanırlar. Fakat tüm tanımlar için ortak olan ilke varlık varolanların Varlığı iken, hiçlik yokluktur.

Kaynaklar

Aristoteles, (2014) *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Beşinci Baskı.

Aristoteles (2014) *Kategoriler*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı.

Akarsu, Bedia. (1994) *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Beiser, Frederick (2005) *Hegel*, New York: Routledge.

Deleuze, Gilles (2017) *Fark ve Tekrar*, Çeviren: Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunuk.

Deleuze, Gilles (1993) *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, London: Continuum.

Earle, William (1958) "Wahl on Heidegger on Being", *The Philosophical Review*, published by Duke University Press, vol. 67. No. 1, pp. 85-90,

Heidegger, Martin (1993a) "What is Metaphysics?" *Basic Writings*, Edited by David Farrell Krell, New York: HarperCollins Publishers, pp. 88-110.

--- (2000) *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fried and Richard

Polt, London: Yale University Press.
--- (1993b) *Basic Concepts*, translated by Gary E. Ayleswort, Indianapolis: Indiana University Press.
--- (1958) *The Question of Being*, translated by William Kluback and Jean T. Wilde, New York: Twayne Publishers Inc.
--- (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, Çeviren: Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınevi.
--- (1977) "The Word of Nietzsche: God is Dead," *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovith, New York and London: Garland Publishing, pp. 53-112.
--- (1976) *What is Called Thinking?* Translation of Was Heisst Denken, Perennial Published, New York.
--- (2002) *The Essence of Truth*, translated by Ted Sadler, New York: Continuum.
--- (1973) *The End of Philosophy*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row Publishers, 1973.
Mounier, E. (1986) *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çeviren: Kırkoğlu, S.R., İstanbul: Alan Yayıncılık.
Nietzsche Friedrich, (1968) *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books
--- (2007) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
Plato (1997) "Republic," *Complete Works*, translated by G.M.A. Grube, Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 971-1223.
--- (1997a) "Theaetetus," *Complete Works*, translated by M. J. Levett, Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 157-234.
--- (2000) *Sofist*, Çeviren: Cenap Karakaya, Istanbul: Sosyal Yayınları.
Spinoza (2004) *Etika*, Çeviren. H. Z. Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

E

Bölüm 7:
Töz

Ali Han BABUÇÇU[1]

Felsefenin en temel dallarından birisi olan metafiziğin ana problemi ve onun esas inceleme alanı varlıktır. Bu bağlamda, çeşitli tanımlara sahip olmakla birlikte metafiziğin temel tanımlarından birisi, görünüşe ve genel görüşe itimat etmeyip, onu sıkı bir şekilde eleştiri süzgecinden geçirmek ve asıl anlamıyla gerçek olanın, gerçekten varolanın ne olduğunu belirleyebilmektir. Öyleyse metafizik, en temelde varlığa, varlığın neliğine ilişkin soru soran bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu amaçla filozoflar, felsefenin başlangıcından itibaren gerçekliğin doğasını ele almış, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapmış ve gerçekten varolanın ne olduğunu araştırmışlardır. Değişen dünyada değişmeyen varlıkların olup olmadığı, çeşitli nitelikler kazanıp kaybeden insanların ve nesnelerin özdeşliğini sağlayan şeyin ne olduğu, evrenin temeli yahut ana maddesinin mahiyeti, şeyleri oluşturan ilk ilkenin varlığı ve neliği gibi sorular felsefi düşünmenin en temel sorularından bazılarıdır.

Bu sorular bizi doğrudan töze götüren sorulardır. Felsefe tarihindeki her kavram gibi, töz de bir takım problemlerin çözümü adına öne sürülmüş olan bir kavramdır ve onun çare olmak iddiasında olduğu problemler, felsefenin başlangıcında yer alan problemlerdir. Felsefenin başlangıcı, Thales'in evrenin ve nesnelerin nihai temelini, evreni ve nesneleri oluşturan ilkeyi, değişenin ardında değişmeden kalan gerçekliği açıklamaya dair girişimiyse eğer, o halde felsefenin temel sorunu ya da sorunlarından birisi daha başlangıcından itibaren tözdür. Bu anlamda felsefe, daha başlangıcında doğrudan töz ile alakalı bir disiplindir. Tam da bu nedenle Aristoteles ilk felsefe ya da metafizik söz konusu olduğunda, kendisine kadar olan varlık

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

tartışmalarının aslında tözün ne olduğu ile alakalı tartışmalar olduğunu söyler. Gerek Aristoteles gerekse de ondan sonraki birçok filozof için töz, her zaman varlık araştırmalarına eşlik etmiştir. Bu nedenle töz, felsefe tarihinde son derece ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Tözün felsefe tarihindeki önemi o denli büyüktür ki, Ayers, Modern Avrupa felsefesinin, baskın Aristotelesçi metafiziğe karşı töz kavramının çeşitli varyantlarının çoğalmasıyla başladığını dile getirir (Ayers: 1998).

Yunancada *ousia, hypokeimenon* gibi töz anlamına gelebilecek kavramlar Latincede substantia kavramı ile karşılanmış ve bu kavram bugün birçok Batı dilinde yer alan *substance*, substanz gibi kavramların kökeni olmuştur. *Ousia* kavramı ve onun mümkün anlamlarından birisi olan *substance* kavramı Türkçede kimi zaman töz ve kimi zaman ise cevher kelimeleriyle karşılanırlar[2]. Günümüz felsefe sözlüklerinde,

---

[2] İslam felsefesinde çok temel bir kavram olan cevher, Aristoteles'in *ousia* kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. İlk zamanlar *ousia* karşılığı olarak, ayn kelimesi kullanılsa da daha sonra bu kavram yerini, Farsça gevher kelimesinin Arapçalaştırılmasıyla elde edilen cevhere bırakmıştır (Kutluer 1993:450). Töz kelimesi ise Eski Türkçede varolan fakat gündemden düşmüş olan bir kelimedir ve dil devrimiyle birlikte yeniden kullanıma girmiştir. Töz kelimesinin Eski Türkçede çeşitli kullanımları vardır. Koruyucu ruhlar, kimi Tanrılar, ruhları ve Tanrıları temsil eden heykeller ve cetler yahut atalar bu isimle anılırlar. Bunun yanında ataların ruhu, ölen kişinin canı yahut ruhu için de kimi yerlerde töz/tös kelimesi kullanılır. Özellikle Altay Türkleri tarafından sıklıkla kullanılan kelime, bir şeyin menşeini ve esasını ifade etmek için de kullanılır. Abdülkadir İnan, kelimenin özellikle Altay ve Yenisey lehçelerinde ve Uygur Türkçesinde esas, her şeyin alt tarafı ve kökü anlamına geldiğine dikkat çeker ve kelimenin *Divan-ı Lügait-it Türk*'te de bu anlama geldiğine işaret eder (İnan 1934: 282). Bu bağlamda töz hem eski kullanımında hem de günümüz kullanımında varlıklarda değişikliğe uğrayan taraf dışında değişmeden kalan şey olarak kullanılır (Kelimenin detaylı bir incelemesi için, bkz. (Abdülkadir [İnan], Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında, Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi, Sayı: 2, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, ss. 277-285). Kelimenin bu evriminin, *ousia* kelimesinin Yunancadaki dönüşümüyle benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim Aristoteles'e göre *ousia* kelimesi de başlangıçta Tanrılar için kullanılmaktadır. Aristoteles bir yerde, en uzak atalarından kalan ve bir efsane olarak sonraki kuşaklara aktarılan bir gelenek tarafından ilk tözlerin Tanrılar olarak görüldüğünü dile getirir ve kendisi de bu görüşe katılır görünmektedir. Ancak Aristoteles, bu ilk tözler olarak Tanrıların, bahsi geçen gelenek içerisinde, daha sonraki zamanlarda kitleleri ikna etmek ve yasalara-kamu çıkarlarına hizmet etmek için insanlaştırıldıklarını düşünür. Fakat ona göre tözün Tanrı olduğu düşüncesi bu sonradan gelen eklentilerden temizlendiğinde, Tanrısal bir görüş olarak

tözün bir takım temel anlamları üzerinde durulur. Buna göre töz, a) fenomenlerde bulunan ve nesnelerin zaman içinde geçirdiği değişimlere rağmen onların özdeşliğini sağlayan şey, b) Değişimlere temel olan, kendisi değişmediği halde değişimlerin gerçekleştiği dayanak c) Varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, şu diye gösterebildiğimiz bireysel nesneler ve d) Bir şeyin kendisinden yapılmış veya meydana gelmiş olduğu şey (Cevizci 2013: 1531) olarak tanımlanır. Bu anlamlar tözün, geniş bir anlam içeriğine sahip olmakla birlikte esas anlamıyla, görünüşün ardında kalan, eşyanın temelinde yer alarak onun varolmasını sağlayan ve değişimlere maruz kalmayan varlık kategorisi olduğunu gösterir. Öyleyse töz düşüncesi, bir temel, bir gerçeklik ve değişmezlik tasavvurunun neticesinde ortaya çıkmıştır. Nitekim, Sokrates öncesi filozoflar için töz, evrenin temeli olan, her şeyin varlık sebebini oluşturan ve değişimin ortadan kaldıramadığı bir ilke olmak durumundadır. Bu anlamda, felsefenin başlangıcından itibaren töz çoğunlukla, asıl gerçekliği, görünüşün karşısında değişmeden kalanı, varlık hiyerarşisinde en üstte olanı anlatmak ve tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Her ne kadar mahiyeti tam olarak belirlenemese de, töz bütün anlamlarında gerçekliğin tabiatına dair bir problem olması sebebiyle ya da bu problem karşısında bir çözüm olması sebebiyle vardır (Çevikbaş 1998: 48). Bu amaçla, Antikçağ'dan günümüze kadar birçok filozofun felsefesinde olumlu yahut olumsuz şekillerde kendisine yer bulmuştur. Ancak hemen bütün filozoflar için geçerli olan sabit bir anlama sahip olmayan töz, her filozofun sisteminde hatta zaman zaman bir filozofun sistemi içinde dahi farklı anlam içerikleriyle kullanılmıştır[3]. Bu nedenle tözün ne olduğunu en doğru şekilde kavramak, tözü kabul ederek yahut reddederek ona sisteminde yer veren filozoflar için ne anlama geldiğini araştırmaktan geçer. Biz de bu amaçla tözü tarihsel kullanımları içerisinde ele alacağız.

---

dikkate değerdir. Öyle ki bu görüşlerin asla kaybolmadan varolması bunun güzel bir örneğidir. İşte bu bağlamda, bahsettiğimiz koşullar altında Aristoteles, bu görüşü kabul eder görünmektedir (Aristoteles 1996: 1074b 1 - 10).

3 Felsefe tarihi boyunca birçok filozof, kendi sisteminde töze ayrıcalıklı bir yer ayırdığından tözün tarihçesini bütünüyle ele alma iddiası, bu kitap bölümünün kapsamının dışında kalmanın yanında, bu konuda yazılabilecek müstakil bir kitabın dahi kapsamı dışında kalacaktır. Bu nedenle biz de, bu konudaki belirli isimlerden hareketle tözün felsefe tarihindeki konumunu ele alacağız.

1. Eskiçağ Felsefesinde Töz Kavrayışı

Bizim, Presokratik filozofların töz kavrayışına dair bakışımız aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Aristoteles'in yorumları ekseninde şekillenmiştir. Nitekim Thales'in aradığı ilk ilkenin töz olduğunu kabul etsek de, Thales'in töz anlamına gelebilecek herhangi bir kavramı kullandığına dair ya da aradığı ilkeyi töz olarak adlandırdığına dair elimizde bir kanıt yoktur. Yine de tözün mevcut anlam ağı içerisinde, Presokratiklerin aradıkları ilke töz olarak adlandırılabilir.

Aristoteles, kendisinden önceki filozoflardan bazılarının bir, bazılarının çok, kimisinin sınırlı kimisinin ise sonsuz olduğunu öne sürdükleri şeyin aslında töz olduğunu dile getirir. (Aristoteles 1996: 1028b 5). Bu nedenle o, kendisinden önceki bütün filozofların soruşturmalarını, evrenin ve şeylerin kökenine dair araştırmalarını temelde töze ilişkin bir araştırma olarak görecektir. Ona göre kendisinden önceki filozoflar, evrenin kökenine ilişkin bir soru sorarak bunu su, toprak, hava gibi öğelerle yanıtladıklarında aslında tözün ne olduğunu kendi felsefelerince açıklamaktadırlar. Sözgelimi Thales, evrenin ve şeylerin temelini oluşturan ilk ilkenin su olduğunu öne sürerken bu ilke Anaksimandros tarafından *apeiron,* Anaksimenes tarafından ise hava olarak belirlenir. Demokritos ise varolanların temelinin tek bir ilke değil atomlar olduğunu söyler.

Bu bağlamda Aristoteles, kendisinden önceki kimi filozofların salt duyusal varlıkları tözler olarak kabul ettiklerini, kimilerinin sadece akılla kavranabilecek varlıkları tözler olarak kabul ettiklerine dikkat çeker. Hatta ona göre Platon, duyusal cisimlerin tözü ile birlikte, idealar ve matematiksel şeyler olmak üzere iki tür tözün varlığını ortaya atmaktadır (Aristoteles 1996: 1028b 20). Gerçekten de Platon şeylerin kökenine dair kendinden önceki filozofların maddi açıklamalarını kullanmaz ve bu türden bir ilkenin maddi bir şey olmaması gerektiği fikrinden hareketle, ancak akılla kavranabilir olan ideaları töz olarak görür.

İdealar, Presokratik filozofların öne sürdüğü töz kavrayışı gibi bireysel nesnelerin meydana geldiği ana madde türünden bir töz değildir. Bu töz daha çok her şeye yapı ve anlamını veren yönetici ilke türünden bir tözdür (Robinson 2014). Değişmeyen ve her zaman kendisiyle aynı kalan varlıklar olarak idealar, insan bilgi ve varlığının temelinde yer almaktadır ve değişime maruz kalan nesnelerin modelleri olarak düşünülebilirler. Bu dünyadan bağımsız özlere sahip olan idealar, görünüş dünyasındaki nesnelerin varlık sebebidir.

Ontolojik bir temel sağlamaları, bir tür sürekliliğe sahip olmaları, değişime maruz kalmamaları, şeylerin özünü oluşturmaları gibi özellikleri nedeniyle idealar, töz olmaklığın birçok şartını yerine getirirler. Yine de töz tartışması Platon'da hiçbir zaman Aristoteles'te olduğu kadar geniş bir yer tutmaz. Bu tartışma asıl olarak Aristoteles'te gündeme gelecek ve bu konuda daha sonraki filozoflara kalan terminoloji, temelde Aristoteles'in terminolojisi olacaktır.

1.1. Aristoteles

Aristoteles için de metafiziğin temel inceleme alanı varlıktır. Ona göre varlığın herhangi bir alanıyla değil, doğrudan doğruya varlıkla ilgili olan metafiziğin ya da ilk felsefenin konusu, Aristoteles'in adlandırmasıyla varlık olmak bakımından varlıktır. Bu özelliği nedeniyle ilk felsefe, bütün öteki bilimlerden ayrıdır çünkü diğer bilimlerin hiçbirisi, bu ilk felsefenin konusu olan varlık olmak bakımından varlığı ele almayacaklardır. Tersine bu bilimler, varlığın belirli bir parçasını ele alarak incelerler. Oysa Aristoteles, ilk ilkeler ve nedenler söz konusu olduğunda, sadece ilk felsefenin konusu olabilecek olan varlık olmak bakımından varlığı incelemek gerektiğini söyleyecektir (Aristoteles 1996: 1003a 25).

Peki ama varlık ne anlama gelir ve varlığı incelemek ne demektir? Varlığın çok çeşitli anlamlara geldiğini düşünen Aristoteles hem *Kategoriler*' de hem de *Metafizik*' te çeşitli varlık kategorilerini inceler. Bu farklı kategorilerin mevcudiyeti nedeniyle varlık, çeşitli anlamlar ihtiva etmektedir. Ancak bu anlam çeşitliliğinin nedeni basit bir eş seslilik değildir. Varlık tarafından içerilen bütün bu farklı anlamlar, tek bir anlam ve tek bir doğa ile alakalıdır (Aristoteles 1996: 1003a 30). İşte diğer bütün kategorilerin bağlı olduğu ve onunla ilişkisi içerisinde varlık kazandığı temel kategori, tözdür. Bütün öteki kategoriler ancak tözle ilişkilerinde varolabilirler. Tam da bu nedenle Aristoteles için "geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, varlığın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur (Aristoteles 1996: 1028b)." Varlığın bütün öteki anlamları, ancak töz merkezinde bir anlam ifade edeceklerdir ve bu yüzden varlık olmak bakımından varlığı araştırmak, tözü araştırmak demektir. Ross'un verdiği örnekle, sözgelimi bir ev söz konusu olduğunda, bilim o evin sahip olduğu çok sayıda ilinekle ilgilenmez; bilim için önemli olan o evin özünü oluşturan şey olmak durumundadır (Ross 2011: 258).

Öyleyse biz herhangi bir şey hakkında "bu nedir?" sorusunu sorduğumuzda, o şeyi tanımlayan asıl yanıt, temelini nitelik yahut nicelikte değil tözde bulur. Örneğin bir insan hakkında sorulan "bu nedir?" sorusuna verilen sarışındır, esmerdir, iki metredir, seksen kilodur türünden yanıtlar, o şeyin asıl mahiyetini açıklamaz. Bir insan hakkında sorulacak olan bu türden bir soruya verilecek yanıt, "insandır" olacaktır ve bu yanıt insanın tözüne ilişkin bir yanıt olmak durumundadır. Anmış olduğumuz diğer bütün nitelikler kendi başlarına var değildirler, bir tözle ilişkileri içerisinde vardırlar. Ancak bir töz varsa, gezinen, oturan, zayıf yahut kilolu türünden özelliklerin varlığı mümkün olabilecektir. Aristoteles için, bu bahsettiklerimizin varlıklar olarak görülmelerinin nedeni, her birinin altında gerçek bir öznenin/taşıyıcının (*hypokeimenon*) varolmasıdır ve bu özne, tözdür. Bütün öteki kategoriler, bu kategoriden dolayı vardırlar. İşte bu nedenle Aristoteles, sadece tözün asıl anlamda ya da mutlak anlamda Varlık olabileceğini dile getirir (Aristoteles 1996: 1028a 25-30).

> "İlk, birincil, sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü, ilkin diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Nihayet her şeyi, onun niteliğini, niceliğini veya yerini değil, ne olduğunu, örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde en tam bir biçimde bildiğimizi düşünürüz. (Aristoteles 1996: 1028a 35)."

Aristoteles'in bu töz kavrayışında, töz iki temel sorunun cevabı olarak karşımıza çıkar. İoanna Kuçuradi'nin de işaret ettiği üzere, Yunanca "ti esti (ne vardır?)" ve "ti esti to (nedir?)" sorularının muhatabı olması anlamında töz, varlık ve nelik anlamlarında kullanılır (Kuçuradi 2009: 152). Nitekim, Yunanca'da hem var olmayı bildiren fiil, hem de olmayı bildiren bağlaç olarak kullanılan eimi fiilinden türetilmiş bir isim olarak *ousia*, varlık ve nelik anlamlarıyla ilişkisi içerisinde ilk olarak varolma yahut varolanlar anlamına gelirken ikinci olarak bir şeyi o şey yapan esas yapı anlamına gelir (Kuçuradi 2009: 151 -152). Öyleyse, *ousia*, birbirleriyle bağlantılı olan iki temel anlama sahiptir. Buna göre ilk olarak *ousia*, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, kendi başına bağımsız olarak varolabilen asıl varolan, ikinci olarak ise, bir şeyi o şey yapan ana

özellik anlamlarına gelir (Özcan 2016: 41-42). Bu iki anlam birbirleriyle yakından alâkalıdır. Buna örnek olarak belirli "bir insan" ile genel olarak "insan" arasındaki ilişki gösterilebilir. Bir yerde bulunan, bir ismi ve çeşitli nitelikleri olan belirli "bir insan" asıl varolan iken, genel olarak "insan", belirli bir adı olan tek insanın neliğini dile getirmektedir (Özcan 2016: 43).

Elbette, Aristoteles'in töz anlayışı bu yapmış olduğumuz kısa açıklamadan çok daha detaylı ve girift bir yapıya sahiptir. Üstelik filozofun töz kavrayışı, çeşitli metinlerde birbirlerinden farklılık gösterecek şekilde ortaya konur. Buna göre Aristoteles'in töz kavrayışının temel olarak karşımıza çıktığı iki metin *Kategoriler* ve *Metafizik*'tir ve bu iki metinde töz incelemesi kısmi bir farklılık gösterir. Bu nedenle Aristoteles'te tözün ne anlama geldiğini incelerken, iki metni ayrı olarak incelemek daha doğru olur.

1.1.1. Kategoriler

Aristoteles'in *Kategoriler*'deki temel problemi bir varlık sınıflandırması yapmaktır. Bu amaçla Aristoteles, çeşitli varlık kategorileri belirleyerek bunları inceler. Burada Aristoteles, töz, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik olmak üzere on kategoriyi ele alacaktır. Bu kategorilerin mahiyeti şöyle açıklanabilir. Sözgelimi aslan ya da insan gibi bireysel bir varlık tözdür. Bir metre, üç metre gibi uzun ölçüleri nitelik; siyah, beyaz gibi sıfatlar nitelik; daha küçük, daha büyük, üç katı türünden tanımlamalar görelik, İstanbul'da, Ankara'da vb. uzam; gözlüklü, önlüklü vb. iyelik; vurmak, kesmek vb. etkinlik; vurulmak, kesilmek vb. edilginliktir.

Bunlar arasından, en temel kategori tözdür. Aristoteles, *Kategoriler*'de bir varlığı töz yapanın ne olduğu probleminden çok, nelerin töz olarak adlandırılabileceği problemiyle ilgilidir. Ancak töz tek bir anlama sahip değildir. Aristoteles, burada birincil tözler ve ikincil tözler türünden bir ayrıma gider. Birincil tözler, ne herhangi bir başka taşıyıcı yahut özne söz konusu olduğunda onlar için söylenen yahut onlara yüklenilebilen ne de başka bir taşıyıcı içinde olabilen varlıklardır. Bu bağlamda birincil tözler, şu diyerek işaret edebildiğimiz bireysel varlıklardır. Bu tözlere örnek olarak belirli bir insan yahut belirli bir at gösterilebilir. Yani "şu insan" diye gösterebildiğimiz belirli bir insan, "şu at" diyerek işaret edebildiğimiz belirli bir at, bütün varlık hiyerarşisinin en temel noktasını oluşturur.

Bütün öteki şeyler, birincil tözlere yüklendikleri ölçüde varolabildiklerinden, birincil tözler ortadan kalktığında, başka şeylerin varolma imkânları yoktur (Aristotle 1962: 23) Öyleyse, birincil tözlerin olmaması durumunda hiçbir şey varolamayacaktır. Belirli bir insan olarak, "şu adam" ya da "bu at" varolursa diğer bütün kategoriler varolabilir. Yani ancak "şu adam" varsa, insanlık, sarışın olmak, belirli bir boya sahip olmak, belirli bir yerde olmak türünden öteki kategoriler varolabilecektir.

Birincil tözlerin varolmaması durumunda ortadan kalkacak şeyler arasında ikincil tözler de vardır. Peki ama ikincil tözler nelerdir? Aristoteles'e göre asıl tözlerin dışında kalan diğer bütün varlık kategorileri arasından sadece cinsler ve türler ikincil tözler olarak adlandırılmaya layıktır çünkü sadece onlar birincil tözleri tanımlamaktadırlar[4]. Bu anlamda şu insan diye gösterebildiğimiz kişi, örneğin Ali, birincil töz iken, onun insan olması bağlamında insan türü, ikincil tözdür. Bu ilişki bir tür "şu-luk", "nelik" ilişkisidir (Cevizci 2014: 394). Şu diye gösterdiğimiz varlık birincil töz iken, onun neliğine işaret eden tür, ikincil töze tekabül eder. Cohen'in işaret ettiği üzere, her ne kadar tümel (universal - katholou) ve tekil (particular - kath' hekaston) tâbirlerini kullanmasa da, Aristoteles'in birincil tözleri tikeller, ikincil tözleri ise tümeller olarak gördüğü âşikârdır. Nitekim o ikincil tözleri bir özneye yüklenebilen şeyler olarak görürken, birincil tözlerin herhangi bir özneye yüklenemeyeceğini düşünür ki bu Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de verdiği tümel – tikel tanımlarının aynısıdır (Cohen 2009: 197).

Birincil tözlerle, ikincil tözler arasındaki temel fark, birincil tözlerin bölünmez ve tek olduğu yerde, ikincil tözlerin birçok şeyi imliyor olmasıdır. İkincil tözlerin, ikincil olarak adlandırılma nedeni onların bireysel şeylerin toplamı olmasıdır. Bireysel varlıkların olmadığı yerde tür; türün olmadığı yerde de cins söz konusu olamaz. (Cohen 2009: 199). Öyleyse her şey, bireysel varlıklara bağ(ım)lı olduğundan, sadece onlar birincil tözler olarak adlandırılmayı hak ederler. İnsan türü, tek tek insanlar olduğu için; at türü tek tek atlar olduğu için mevcuttur.

Burada tözün en karakteristik özelliği hem bir ve aynı kalması hem de karşıt nitelikleri aynı zamanda kendisinde barındırabilmesidir. Töz

---

[4] Çünkü asıl anlamda bir töz, örneğin bir insan söz konusu olduğunda, onu türüyle yani insan olarak yahut cinsiyle yani canlı olarak tanımlarız. Ancak beyazdır, koşuyor türünden tanımlamalar bizim amacımızdan uzak tanımlamalardır. Öyleyse, ikincil tözler, birincil tözleri tanımlayan tür ve cins gibi kategorilerdir.

olmayan nesnelerde bu türden bir özellik bulunmaz. Sözgelimi bir ve aynı olan bir renk, aynı zamanda siyah ve beyaz olamaz yahut bir eylem aynı zamanda iyi ve kötü olamaz. Sadece töz bu türden karşıtları, aynı zamanda kendisinde barındırma özelliğine sahiptir. Nitekim bir seferinde sıcak yahut iyi olan bir insan, başka bir seferde soğuk yahut kötü olabilir (Aristotle 1962: 33).

1.1.2. Metafizik

Metafizik'teki töz araştırması *Kategoriler*'dekinden daha detaylı bir tartışma ve daha derin bir inceleme ihtiva eder. Aristoteles'in bu metindeki töz tartışması onun madde ve form düşüncesi temelinde yükselir. Form, ele alınan nesnenin ne türden bir şey olduğu ile alakalıyken, madde onun meydana geldiği şey ile alakalıdır. Aristoteles'in madde ile herhangi bir nesneyi kast etmez. O madde ile ele alınan nesneyi meydana getiren hammaddeyi anlamaktadır. Buna göre bir insanın maddesi kan ve et iken, bir baltanın maddesi onun yapıldığı demirdir. Ateş, su, toprak gibi elementlerle karşılaştırıldığında ilk madde herhangi bir karakteristik özellik içermeyen ancak bütün niteliklerin temelinde yatan şeydir (Robinson 2014).

Metafizik'te, temel sorun neyin töz olduğundan ziyade bir varlığın töz olmasını sağlayacak olanın ne olduğu sorusudur. Üç töz kabul eden Aristoteles, töz olabilecek ya da daha doğru bir ifadeyle, bir varlığın töz olmasını sağlayabilecek adayları da bunlar olarak belirler. Bu adaylar: madde, form ve madde ile formun birleşmesinden meydana gelen bileşik varlıktır. İlk olarak *hypokeimenon* yani dayanak/özne kavramı üzerinden maddeyi incelemeye geçer. Aristoteles, *Kategoriler*'de, maddenin tözün olmazsa olmaz koşulu olan yüklemin ve değişmenin öznesi olma durumuna sahip olduğunu dile getirir[5]. Eğer tözü sadece kendisi bir öznenin yüklemi olmayan ancak

---

[5] Cohen, her ne kadar benzer görünse de, bu taşıyıcı ya da özne olma kriterinin *Kategoriler*'le *Metafizik*'te aynı anlamlara gelmediğini vurgular. Buna göre *Kategoriler*'in töz kavrayışının madde, form ve madde formun birleşimi türünden bir içeriğe sahip değildir. Bu kavramlar Fizik'in temel kavramlarıdır. Buna göre Aristoteles, *Kategoriler*'de temel olarak yüklemelerin taşıyıcısı ve öznesi ile ilgilenirken, Fizik'te en temelde değişimin öznesi ile ilgilenmektedir. Gerçi *Kategoriler*'de de taşıyıcının değişimin öznesi olma durumu vardır ancak bu değişim, Fizik'te ortaya çıktığı şekliyle formların ortaya çıkmasını ve yok olmasını ihtiva eden bir değişim değildir. Bu bağlamda Fizik'te değişim,

geri kalan her şeyin öznesi olan bir dayanak olarak tanımlarsak madde töz için en uygun aday olacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre bütün nitelikler ortadan kaldırdığında geriye maddeden başka bir şey kalmayacaktır (Aristoteles 1996: 1029a 10). Buradan tözün ya da töz olmayı sağlayan şeyin madde olduğu sonucu ortaya çıkar. Ancak Aristoteles için böylesi bir durum imkânsızdır. Çünkü Aristoteles'e göre töz bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip olmalıdır oysa maddenin bireyselliği ve bağımsızlığı söz konusu değildir. Burada önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Aristoteles'e göre madde de bir tözdür ancak töz madde değildir. Daha doğru bir ifadeyle, madde bir tür taşıyıcı olması nedeniyle töz olarak adlandırılır ancak töz olma durumu madde aracılığı ile tanımlanamaz. Maddenin elenmesiyle geriye iki töz adayı kalır: form ve madde ile formun birleşmesiyle meydana gelen bileşik varlık. Aristoteles, *Kategoriler*'de birincil töz olarak tanımladığı somut bileşik varlıkların incelenmesini sonraya bırakarak, töz olarak formu ele alacağını dile getirir[6].

Formun töz olması daha çok onun bir neden ya da ilke olması ile alakalıdır[7]. Nitekim, duyusal tözlerden ayrı olarak varolan formel tözü

---

maddenin form kazanması ya da kaybetmesi meselesi üzerinden ele alınır (Cohen 2016). Bu söylenenlerden hareketle, değişmenin öznesi olma açısından *Kategoriler* ile *Metafizik*'in yaklaşımları görünürde benzese de, ikisinin artalanı farklıdır.

6 Aristoteles, formun töz olduğunu tam anlamıyla ilan etmeden önce bütün ihtimalleri ele alır. Zeta kitabında Aristoteles, töz olabilecek bütün ihtimalleri bertaraf ettikten sonra, elde kalan tek ihtimalin geçerli olduğunu yani tözün form olduğunu dile getirir. Sözgelimi Aristoteles için Platoncuların iddia ettiğinin aksine tümelin (*katholou*) töz olması mümkün değildir. Çünkü bir bireyin tözünü sadece ona has olan ve başkasına ait olamayan şeyken, tümel birden fazla varlığa ait olan şeydir. Dahası töz herhangi bir özenin yüklemi olamazken, tümel her zaman için bir öznenin yüklemi olmak durumundadır. (Aristoteles 1996: 1038b 10 – 20). Buradan hareketle Aristoteles için Platoncu anlamda ideaların töz olması da mümkün değildir.

7 Aslında, Aristoteles felsefesini göz önünde bulundurduğumuzda, somut bileşik varlığın *Kategoriler*'in töz kavrayışıyla daha uyumlu olduğunu görürüz. Ancak Aristoteles, formun daha iyi bir töz örneği olduğunu söyleyerek şaşırtıcı bir sonuca varacak ve yorumculara çözümü pek de kolay olmayan bir mesele miras bırakacaktır (Robinson 2014). Bu durum, yani formun temel töz olarak belirlenmesi ve bunun *Kategoriler*'e göre farklılık içermesi, birçok yorumcu için çeşitli güçlükler yaratmıştır ve kimi yorumcular tarafından bir çelişki olarak görülmüştür. Nitekim bazı yorumcular, *Metafizik*'te temel rol oynayan formun, *Kategoriler*'deki ikincil tözlere karşılık geldiğini ve bunun da birincil tözün bireyselliği ilkesini ihlâl ettiğini düşünürler. Ancak sözgelimi Tricot'ya göre,

incelerken Aristoteles temel olarak ilke ve nedenden hareket edecektir. Aristoteles, sözgelimi bir evi araştırdığımızda, tuğlaların ve taşların niçin bir ev olduğunu sorarsak aranan şeyin neden olduğunu düşünür (Aristoteles 1996: 1041a 25). Dahası bu niçini sormak bir anlamda evin mahiyetini (*to ti en einai*) de sormaktır. Bu bağlamda Aristoteles açısından niçinin araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin bir haline geldiği form olarak, tözdür (Aristoteles 1996: 1041b 5). Aristoteles'e göre bu formel neden ya da formel ilke ele aldığımız şeyin doğasını oluşturan ilkedir. Aristoteles bunu çeşitli şekillerde örneklendirir. Sözgelimi bir heceyi ele aldığımızda, bir hece sadece harflerin rastgele bir araya gelmesiyle oluşan bir toplam değildir. BAC hecesi, CAB yahut ABC şeklinde değil de BAC şeklinde bir araya gelmiştir ve bu nedenle B, A ve C'nin rastgele toplamından daha farklı bir şeydir. Öyleyse hece sadece sesli veya sessiz harflerin toplamından ibaret değildir. Birleştirici bir ilkeye sahiptir. Aristoteles'e göre bütün birleşik varlıklar için bu geçerlidir. İşte bu birleştirici ilke her şeyin formel tözüdür ve şeylerin varlığının ana nedeni odur (Aristoteles 1996: 1041b 15-25).

Ancak burada, Aristoteles'in somut bileşik varlığın töz olduğu fikrinden vazgeçtiği düşünülürse bu hata olur. Aristoteles *Kategoriler*'de sahip olduğu somut bileşik varlığın töz olduğu fikrinden vazgeçmez. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz üzere, *Metafizik*'te olup *Kategoriler*'de yer almayan şey, bu varlıkları töz yapan şeyin ne olduğunun araştırılmasıdır ve bu da formdur. Şöyle der Aristoteles:

> "Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Şunu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamıyla formdur. Somut birleşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tâbi olduğundan, yokoluşa da tâbidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz; şu

---

her ne kadar kavraması zor olsa da bu durum bir çelişki içermez. O, bunun ancak görünüşte bir karşıtlık ya da çelişki meydana getirdiğini düşünür. Ona göre, Aristoteles açısından, *ousia* ya da töz, form tarafından meydana getirildiği için bireydir ya da daha doğru bir ifadeyle o tözün bağımsızlığını sağlayan şey formdur. Yani bağımsızlık, madde ile formun bir araya gelmesi sayesinde değil, maddede bireyselleşen form sayesinde oluşan bir şeydir. Bu bağlamda gerçek anlamda birey olan –bireysel varlığa bağımlı olduğu ya da bireysel varlıkta edimsel hale geldiği ölçüde- formdur (Aristoteles 1996: 329). Form Aristoteles felsefesinde töz olmaklığın iki temel koşulunu oluşturur ya da karşılar buna göre o ayılabilir, ayrı durabilir, bağımsızdır ve maddede cisimleşmiş olmak bakımından bireyseldir (Peters 2004 :276).

> anlamda ki o yokoluş sürecine tâbi değildir; çünkü oluşa da tâbi değildir (Aristoteles 1996: 1039b 20)."

Bu, Aristoteles'in töz kavrayışı açısından önemli bir noktadır. Aristoteles, *Metafizik*'te, *Kategoriler*'de yapmadığı bir ayrıma başvurarak tözü üçe ayırır: İlk olarak duyusal olan, aynı zamanda oluş ve bozuluşa tâbi olan, Kategoriler'de birincil tözler olarak adlandırılan tözler. İkinci olarak gezegenler ve gökcisimleri gibi duyusal olan, ancak oluş ve bozuluşa tâbi olmayan tözler. Üçüncü olaraksa duyusal tözlerle bir ortaklığa sahip olmayan, hareketsiz, tözler. Aristoteles, duyusal tözlerin hareket içerdikleri için fiziğin konusu olduğunu ancak duyusal olmayan, hareketsiz tözün farklı bir bilimin yani ilk felsefenin, konusu olduğunu dile getirir (Aristoteles 1996: 1069a 35). Bu sonuncu töz, zorunlu olarak ezeli-ebedi ve hareketsizdir. Aristoteles'in, bu tözü zorunlu olarak ezeli-ebedi görmesinin nedeni, tözlerin bütün varolanlar içinde en temelde yer almaları ve onların ortadan kalkmaları durumunda her şeyin ortadan kalkacağı düşüncesidir. Bu bağlamda, bir tür tözün hiçbir zaman ortadan kalkmaması, değişime uğramaması gerekmektedir. Bu nedenle Aristoteles açısından "hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir (Aristoteles 1996: 1072a 25)." Aristoteles, bu tözü ilk hareket ettirici olarak adlandıracaktır.

Aristoteles'in madde-form düşüncesi içerisinde hemen her tözsel form, gerçekleşmek adına bir maddeye ihtiyaç duymakta ve varoluşunu ancak bir madde ile ilişkisinde gerçekleştirebilmektedir. Salt olanak (*dynamis*) olarak maddeden başlayarak tedrici bir hiyerarşi içerisinde, en üstte nihayet hiçbir maddeye ihtiyaç duymayan, salt edimsellik halinde olan ve hiçbir olanak barındırmayan saf form olarak ilk hareket ettirici olan Tanrı yer alır. Bu töz hiçbir büyüklüğe, parçaya sahip olmayan bir tözdür ve aynı zamanda bölünemez, etkilenemez, değiştirilemezdir (Aristoteles 1996: 1073a 10). Salt fiil ya da edimsellik (*energeia*) olarak Tanrı, hayatın kendisidir. Aristoteles şöyle der: "Hayat da Tanrı[*teos*]'dır; çünkü aklın fiili [*energeia*] hayattır ve Tanrı da bu fiilin kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir (Aristoteles 1996: 1072b 25)."

Özetle, Aristoteles'in Varlık kategorilerinin temelinde yer alan töz

kavramı, bu temel olma özelliğini hem *Kategoriler* gibi erken dönem metinlerde hem de *Metafizik*'te korumuştur. Ancak iki metnin töz kavrayışı, her ne kadar büyük ortaklıklar olsa da bir farklılık ihtiva eder. Buna göre *Kategoriler*'de tözün neliği, bir şeyin töz olmaklığını sağlayan şeyi tartışılmazken, bu tartışma *Metafizik*'te gündeme gelecektir. Bu bağlamda, *Kategoriler*'de birincil töz olarak sunulan, şu diye gösterdiğimiz bireysel varlıklar, töz olma imtiyazlarını muhafaza etseler de, *Metafizik*'te karşımıza çıkan asıl töz, oluş ve bozuluşa uğramayan saf formdur. Bütün bireysel tözlerin bir tür potansiyel ve olumsallık taşıdığı yerde, o saf fiil ve bir zorunluluktur.

2. On Yedinci Yüzyıl Filozoflarında Töz Kavrayışı

Aristoteles sonrasında töz kavramı yine çeşitli filozofların felsefelerinin temel noktasını oluşturmuştur. Örneğin varlığı bir hiyerarşi içinde kavrayan ve her şeyin temelinde Bir'in ya da Tanrı'nın bulunduğunu söyleyen Platinos'un en yüksek ilke olarak gördüğü form, Bir ya da Tanrı, varoluşun temelinde olması bakımından töz olarak görülebilir (Çevikbaş 1998: 89). Antikçağ'ın töz anlayışı Ortaçağ'da hem İslam hem de Hristiyan felsefesini derinden etkilemiştir. Bu anlamda töz, birçok filozofun sisteminin temelinde yer almıştır. Sözgelimi Farabi'ye göre töz ya da cevher Tanrı'dır. Ona göre tözü ve zatıyla ezeli olan ve başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan Allah tözdür. Kendine has bir tözü olması bakımından tek olan Allah'ın tözünde eksiklik yoktur, bölünmez ve bu manada onun tözü varlığının devamı için yeterlidir (Kutluer 1993: 451). Mutlak anlamda ve asıl biçimiyle, tözlere varlık denildiğini dile getiren Aquinas'a göre ise, kimi tözler yalın kimileri ise birleşiktir. Her iki tözün de öz sahibi olduğunu düşünen Aquinas, yalın olanların ötekilerden daha gerçek ve daha yüksek düzeyde varlığa sahip olduğunu söyler. Üstelik bunlar, yani yalın tözler, birleşik tözlerin nedenleridir ve ilk ve en yalın töz, Tanrı'dır (Çotuksöken & Babür 1993: 273). Gerek İslam gerekse Hristiyan felsefesi için temel öneme sahip olsa da, töz kavrayışı daha Ortaçağ'da bile eleştiriye uğramıştır. Tümeller fikrine getirdiği eleştirilerle bilinen Ockham'lı William, gereksiz varlık ve ilkelerin zihinden temizlenmesi fikrinden hareketle, tözü de eleştirir. Ona göre töz boş ve anlamsız bir kavramdır ve bu yüzden düşünmenin içeriğinden ayıklanmalıdır.

Bu tartışmalar ekseninde şekillenen on yedinci yüzyıl felsefesi, felsefe tarihinde töz kavramının en çok tartışıldığı zaman

dilimlerinden birisi, belki de birincisidir. Bu kavram özellikle de Descartes, Spinoza ve Leibniz felsefelerinde temel bir önemi haizdir. On yedinci yüzyıl filozofları için töz düşüncesi gerek Antikçağ kullanımları gerekse de Ortaçağ kullanımları nedeniyle son derece aşina bir kavramdır. Her ne kadar onlar, Descartes'tan başlayarak, kendi dönemlerine kadar olan felsefe anlayışını eleştirmişlerse de, düşünceleri boşlukta doğmamıştır. Bu bağlamda, Aristotelesçi skolastik gelenek töz konusunda onların düşüncelerini derin biçimde etkilemiş ve onlara çeşitli katkılarda bulunmuştur. Aristoteles'ten etkilenen Skolastik düşünce bu filozoflarda, Tanrı'nın töz olması, töz ve kip arasındaki farklar, gerçekliğin dereceleri gibi kimi ortak temaların varlık nedenidir[8]. Onların dünya görüşü elbette Aristoteles'inkinden çok farklıdır ve kimi yerlerde anti-Aristotelesçidir. Fakat bu filozoflar, tözler aracılığıyla gerçekliğin doğasını kavrama çabasını devam ettirmişler ve tıpkı Aristoteles gibi tözün açıklayıcı yapısından faydalanmışlardır (Wiggins 2016: 50). Ancak son tahlilde bu filozofların töz hakkındaki düşünceleri gerek Aristoteles'ten gerek Skolastik felsefeden gerekse de birbirlerinin felsefelerinden farklıdır. Bu nedenle her bir filozofun töz kavrayışını kendisinde ele almak elzemdir.

2.1. Descartes

Bir alanın tarihini ele almak, en çok da o alanda vücut bulmuş olan kırılmaların tarihini ele almak demektir. Bir sistem, yapı, devlet yahut alanda meydana gelen değişimler hiç şüphesiz ele alıp incelemeye değer kılacaktır çünkü hiç değişmeyen sürekli aynı kalan –eğer böyle bir şey mümkünse- bir alanın tarihini ele almak pek mümkün değildir. Bu durum hiç şüphesiz felsefe için de, belki de en çok felsefe için, geçerlidir. Felsefi düşünmenin tarihini araştırmak, kopuşların, itirazların, reddetmelerin, kırılmaların tarihidir ve eğer bu kırılmaların etkileri üzerine bir değerlendirme sıralaması yapmak mümkün olsa, Descartes'ın felsefi sistemi belki de bu sıralamanın ilk sırasında yer alır. Descartes'ın önemi öylesine büyük, etkisi öylesine geniştir ki, bütün on yedinci yüzyıl Kartezyen dönem olarak nitelendirilir, bu yüzyılda herkes ya Descartesçıdır ya da ona karşıdır (Bumin 2014: 34)[9].

---

8 Ted Robinson, Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/substanc/.

9 Ancak Descartes'ın etkisi elbette on yedinci yüzyıl ile sınırlı kalmaz, o bizim bütün modernliğimizin başlangıcında yer alması nedeniyle de son derece

Temeline başta Bacon'u ama en çok da Descartes'ı koyacağımız bir dönem olarak on yedinci yüzyıl ile birlikte insanın o döneme kadar kurduğu birçok ilişki temelinden sarsılmış özellikle de insanın doğa ile olan ilişkisi bir daha dönmemek üzerine değişmiştir. Bu anlamda klasik dünyanın hiyerarşik varlık tasavvuru ve amaçlı evren tasavvuru, insanı bilgi, varlık, estetik gibi alanlarda gittikçe değer kazanan ya da en azından böyle bir imkâna sahip olan bir yapı içerisinde ele alırken; modern düşünce ile birlikte – özellikle de Descartes felsefesi ile birlikte- insan makine doğa ile ve hatta kendi bedeni ile hiçbir bağı kalmayan, temel amacı da onu kendi hizmetine alarak onun efendisi olması gereken bir varlık olarak düşünülür. Bu yeni düşünce biçiminde özne tamamen bilinebilir olan dünyanın kralıdır. Descartes ile birlikte gerçekleşen büyük kırılmada, filozofun töz kavrayışının da derin bir etkisi vardır.

Descartes'ın felsefesi, kendisinden sonraki çağları etkileyecek olan; on yedi ve on sekizinci yüzyıl filozoflarının hemen hepsinin, on dokuz ve yirminci yüzyıl filozoflarının birçoğunun felsefesinin çıkış noktasını oluşturacak olan iki temel probleme sahiptir: bilgi ve töz (Denkel 2003: 16). Bu iki problem birbirlerine son derece sıkı biçimde bağlıdırlar. Bilgi kuramını töz felsefesi üzerine temellendirirken, töz kuramını açıklamak için de bilgi kuramından başlayan Descartes neyi bilebilirim sorusuna verdiği cevap itibarıyla köken konusuna da açıklık getirmekte; kesin olarak bilinebilenden hareketle, varlık görüşünü temellendirmektedir (Denkel 2003: 19). Bu anlamda, Descartes'ta töz kavramının ne anlama geldiğini tam olarak kavrayabilmek için, onun bilgi kuramına değinmekte yarar vardır.

Descartes'ın töz sorunuyla ilgilenmesinin temelinde, çağında yaşanan büyük değişimlerin yattığı söylenebilir. Eski bilim geleneğinin yıkılması, her şeyin Aristoteles gibi otoritelerin felsefelerine nispetle doğrulandığı düşünce geleneğinin sarsılması, açıklamaların yeni doğruluk ölçütleri ekseninde değerlendirilmesi ve elbette kilisenin otoritesinin ciddi biçimde zayıflamaya başlaması yatmaktadır (Denkel 2003: 16-17). Bu bağlamda Descartes'ın arayışı

önemli bir yer tutmaktadır. Descartesçı dünya tasavvuru o denli önemli ve etkilidir ki Capra'ya göre içinde bulunduğumuz ekonomik, etik, biyolojik ve psikolojik birçok problem temellerini Descartesçı mekanik dünya anlayışında bulmaktadırlar (Capra 2014: 18). Nitekim Descartes'ın ünlü düalizmi, doğanın zihin ve madde gözlemci ve gözlemlenen, özne ve nesne olarak ikiye bölünmesi anlamında, Batı insanının ve modern Batı düşüncesinin şeylere bakışının temelinde yer alır (Magee 2000: 80).

sağlam bir zemin arayışıdır. O itibarla, Descartes'ın temel amacı, aklını kullanmak suretiyle sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, bir bilgi ağacı meydana getirmektir (Cevizci 2007: 101). O bu türden bir bilgi ağacı kurmak suretiyle bütün bilimleri düzeltmek isteğindedir. Çünkü ona göre, bütün bilimler ilkelerini felsefeye dayandırmaktadırlar ve kaypak bir zemin üzerinde sarsılmaz bir şey inşa edilemeyeceğinden ötürü, sağlam bir felsefe üzerine bina olmayan bilimler başarısızlıkla yazgılıdır (Descartes 2015: 37).

Sağlam bir zemin bulabilme amacıyla Descartes, daha önce edindiği bütün bilgilerden, doğru olduğundan tam olarak emin olamayacağı fikirlerden tamamen şüphe etme yoluna gider. O, daha önceki bütün fikir ve düşüncelerini ele alarak kendisinde en ufak bir kuşku uyandıran şeyi yanlışmış gibi reddeder ve bütün bunları reddettikten sonra geriye kendisinden kuşku duyulacak bir şeyin kalıp kalmadığını görmek ister. Descartes işe duyulardan edindiğimiz bilgilerden başlar çünkü gündelik hayatta da karşılaştığımız üzere duyular bizi zaman zaman yanıltmaktadır. Birçok düşünür tarafından en güvenilir duyu organımız olarak nitelendirilen gözümüz dahi sık sık bizi aldatmakta ve yanlış yargılarda bulunmamıza neden olmaktadır. Bu nedenle Descartes'ın ilk elden kuşkulandığı bilgi türü duyu bilgisi olmak durumundadır. Bunun yanında Descartes her ne kadar kendisi bir matematik ve geometri hayranı olsa dahi, birçok insanın matematik ve mantık gibi alanlarda, kimi zaman en basit konularda bile hataya düştüğünü göz önünde bulundurarak, böylesi bir durumun kendi başına da gelebileceği fikrinden hareketle en kesin olarak bildiği savlardan bile kuşkulanarak onları da bir kenara atar. Descartes daha sonra şüphe konusunda bir adım daha ileri giderek, gündelik hayatta yaşadığımız bütün deneyim ve tecrübelerin bir rüyadan daha gerçek olamayabileceği fikrinden hareketle kendisine uyanıkken doğru görünen bütün şeyleri de şüphe sepetinin içine koyar. Hatta son noktada Descartes, kendi bedenini, bedeninin varlığını dahi şüphe alanına dâhil eder. Bütün bunlardan şüphelenmekle birlikte Descartes bir şeyden şüphelenemeyeceğinin farkına varır. Buna göre insan, uykuda da olsa, uyanık da olsa her şeyden şüphe ederken şüphe ettiğinden şüphe edemez. Bu durumda düşünen, şüphe eden bir benliğin olduğu kesindir.

> "Peki düşünmek? İşte sonunda buldum, evet, düşünce. Çünkü bir tek o benden koparılamaz. Benim, ben varım, bu kesin. Ama ne

kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece. Çünkü oldu da bütün düşüncelerimi bir anda durdurdum diyelim, işte o anda varolmaktan da hepten vazgeçmiş olurdum. Demek ki artık doğru olması zorunlu olan dışında hiçbir şeyi kabul etmiyorum. Daha kesin konuşmak gerekirse, ben artık yalnızca düşünen bir şeyim, yani bir zihin, bir ruh, akıl ya da mantık (Descartes: 2017: 37)."

İşte bütün modern düşüncenin temelini oluşturan ve insanı felsefenin temeline yerleştiren nokta tam da burasıdır. Descartes her şeyden şüphe etse bile şüphe ettiğinden yani düşündüğünden yani bir beni olduğundan yani var olduğundan şüphe edemez. Descartes bu akıl yürütmesini felsefe tarihinin belki de o en bilinen cümlesiyle formülize eder: cogito ergo sum yani düşünüyorum o halde varım. İşte bu ilkeyle birliktedir ki Descartes şüphecilerin hiçbir itirazının yıpratamayacağı ve dolayısıyla felsefesinin ve bütün bilimlerin zemini olabilecek temeli bulduğu kanaatindedir[10].

Bu fikirden hareketle Descartes, insanın özünün düşünce olduğu fikrini öne sürecektir. Buna göre düşüncenin kaynağı olarak ruh ya da zihin, insanın özünü oluşturan şeydir. Beden her ne kadar töz olsa da, insanın özünü oluşturamaz. Çünkü o kendisini inceleme sürecinde bedeni de dâhil her şeyden şüphe duyabildiği halde sadece şüphe ettiğinden yani düşünen beninden şüphelenememiştir. Nitekim ona göre, eğer bir an bile düşünmeyi durdursa insan kendi varlığına dair bir kanıt bulamayacaktır. Böylelikle insanın özü yer kaplamaya dolayısıyla da bir mekâna ihtiyaç duymayan, herhangi bir maddi şeye, bir bedene bağlı olmayan bir şey, bir tözdür. Buna göre insanı insan yapan sadece zihnidir ve bu zihin bedenden tamamen ayrı bir töz olarak bilinmesi çok daha kolay, beden olmasa da varlığını devam ettirebilecek yapıda bir varlıktır (Descartes 2015: 71).

Ancak Descartes'a göre bu varlık kusursuz bir varlık değildir. Çünkü kendi varlığını insana kanıtlayan şüphe aynı zamanda ona kusursuz bir varlık olmadığını hatırlatmaktadır zira kuşku duymak bir varlığın kusursuz olmadığının işaretidir. Bu bağlamda Descartes'a göre bilmek kuşku duymaya göre çok daha kusursuz bir durumdur. Burada Descartes önemli bir soruyu gündeme getirir, nasıl olur da Descartes'ın emin olduğu tek varlık yani kuşku duyan ben bir kusursuzluk tasavvuruna sahiptir. Bu kuşku duyan kusurlu yahut

---

[10] Descartes'ın şüphesinin aşamasını son derece açık biçimde anlattığı kısımlar için bkz. Rene Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma (Çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2015, s.70-71.

eksik varlık kusursuzluk fikrini nereden edinmiş olabilir? Bu fikir insana hiçlikten gelmiş olamaz çünkü Descartes'a göre hiçlikten bir şey edinmenin imkânı yoktur. Daha önce vurguladığımız üzere bu fikir insanın kendisinden de meydana gelmiş olamaz çünkü daha az yetkin bir varlıktan daha yetkin bir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Descartes için insanın kusursuz olması demek, onun bütün değerleri kendiliğinden edinmesi, sınırsız, sonsuz ve değişmez olması demektir. Ancak açıktır ki insan bu türden bir varlık değildir. Bu yüzden de kusursuzluk fikri kusurlu bir varlık olan insanın kendiliğinden türetebileceği bir şey değildir.

Bu nokta Descartes'ta benin ya da zihnin Tanrı'ya bağlandığı noktadır. Buna göre bu fikir insana, doğası insanınkinden daha kusursuz, hatta insanın tasavvur edebileceği bütün kusursuzlukları kendisinde barındıran bir varlık tarafından verilmiş olabilir ve bu varlık da Tanrı'dır (Descartes 2015: 73). Descartes'a göre Tanrı'nın doğası eksiklik ima eden hiçbir niteliğe sahip değildir bilakis eksiklik içermeyen ne kadar nitelik varsa bunlar Tanrı'nın nitelikleridir. Tam da bu nedenle Tanrı'da ne şüpheye, ne çelişkiye ne de hüzne yahut bunlara benzer şeylere yer vardır. Tanrı tereddütsüz mükemmeldir.

> "Ruh, kendinde bulunan çeşitli düşünce ve kavramları yeniden incelediğinde ve onlar arasında her şeyi bilir, her şeye gücü yeter ve son derece eksiksiz bir varlığın fikrini bulduğunda, bu fikirde kavradığı şeyle, bu tam eksiksiz varlığın kendisi olan Tanrı'nın var olduğuna inanır; zira ruhta başka birçok şeyin açık fikirleri varsa da o bunlarda gösterdikleri şeyin varlığını sağlayan bir şey göremez; hâlbuki Tanrı düşüncesinde, diğerlerinde olduğu gibi olası değil ama saltık olarak zorunlu ve sonsuz bir varlık görür (Descartes 2008: 59)."

Tereddütsüz mükemmel bir varlık olarak Tanrı dış dünyaya ve insan bedenine dair bilgimizin de teminatıdır. Yani dış dünyaya ve kendi bedenimize dair bilgimizin temeli de Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Nitekim o, Tanrı'nın varlığını bir kez kanıtladıktan ve onun kusursuz bir varlık olarak herhangi bir eksikliğe sahip olmaması gerektiğini açığa çıkardıktan sonra, gündelik hayatımızı devam ettirebilmenin koşulu olarak da Tanrı'yı referans noktası olarak belirleyecektir. Çünkü herhangi bir eksiklikten münezzeh bir varlık olarak Tanrı, kötü ya da aldatıcı olmayacağından, çevremizde mevcut olarak varolan dünya, onun bir eseri olarak gerçek olmak durumundadır. Dolayısıyla insanın, Tanrı'nın bir eseri olan dış

dünyadan ve kendi bedeninden şüphe etmesine gerek yoktur. İnsan eğer aldanıyorsa bunun nedeni Tanrı değildir, insanın kendisi, kendi hatalarıdır. Ona göre fikirlerimiz, kavramlarımız açık ve seçik olduğu ve herhangi bir bulanıklık ihtiva etmediği sürece Tanrı'dan kaynaklanacaklardır ve tam da bu nedenle yanlış olmaları imkânsız olacaktır (Descartes 2015: 79).

Buna göre, kendi şüphe etmesi sayesinde kendi özünün ve ana anlamda tözün düşünme olduğunu kavrayan insan zihni, Tanrı aracılığıyla da daha önce şüphe etmiş olduğu bedeninin varlığını yani bir diğer töz olan maddeyi kavrar. Bu bağlamda insan bir tarafı düşünce diğer tarafı ise yayılım olan ve birbirleriyle alakası olmayan iki töze sahiptir. Tanrı ise sonsuz töz olarak mevcuttur. Kusursuz varlık olan Tanrı'da, insanda olduğu gibi birbirinden farklı iki tözün olması söz konusu değildir. Öyleyse sonsuz töz olarak Tanrı, sonlu töz olarak insanın açık ve seçik biçimde algıladığı her şeyi kendisinde barındırmaktadır. Ancak insanın kendisi Tanrı'da bulunan her şeyi tam olarak kavrayamaz. Çünkü Descartes için, sonlu bir varlık tarafından idrak edilememek sonsuzluğun doğasının en belirgin özelliklerinden birisidir. İnsanın, sonsuz töz olarak Tanrı'nın sıfatlarından herhangi birinin farkına varması bunu yani Tanrı'yı tam olarak kavrayamayacağını anlaması için yeterli olacaktır.

Öyleyse Descartes'a göre töz üç şekilde yani Tanrı, düşünen ruh ve beden şeklinde ortaya çıkar. Tanrı ile ruhun veya bedenin aynı anda töz olarak adlandırılmasının bir problem olup olmayacağı sorusu akla gelebilir, bu Descartes için bir sorun teşkil etmez. Nitekim Descartes, tözün tek bir anlamının olmadığını düşünür. O, tözden varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan şeyi anlar. Bu anlamda sadece Tanrı bu töz tanımına uymaktadır. Ancak Descartes skolastiklerin fikrinden hareketle töz tanımının Tanrı'da ve yarattıklarında farklı anlamlara geldiğini bu nedenle de tek anlamlı olmadığını düşünür. Ona göre Tanrı için töz tanımı varolmak için sadece kendisine ihtiyaç duyan ya da daha doğru bir ifadeyle kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymana şey olarak verilirken, nesneler için Tanrı'nın yardımını saymazsak, yaratılmış şeylerin yardımı olmaksızın varolabilen şeyler olarak verilir. Bu anlamda hem ruha yahut zihne hem de bedene töz denilebilir. Bunun yanında Descartes her tözün bir ana niteliği ya da o tözün doğası ve özünü oluşturan bir sıfat olduğunu düşünür. Daha önce de vurguladığımız gibi, bedenin ya da maddi tözün özü uzunluk, mekân ve yer kaplama oluştururken düşünen tözün özünü ise düşünce oluşturur (Descartes

2008: 81-82)[11].

> "Düşüncenin tüm sanlarını uzamın sanların büyük bir özenle ayırdığımız zaman, biri, başkası tarafından yaratılmış düşünen bir töze, diğeri uzamlı töze ait olmak üzere, açık ve seçik iki kavram ya da düşünce kazanabiliriz. Ve yine, başkası tarafından yaratılmadan, düşünen ve başkasına bağlı olmayan bir töze yani Tanrı üzerine de açık ve seçik bir fikir edinebiliriz (Descartes 2008: 83)."

O halde, özetlersek, Descartes için üç tür töz vardır. Sonsuz töz olarak Tanrı, insanın düşünüm ve yayılımının teminatıdır ancak insan Tanrı dâhil her şeyden şüphe ederken sadece düşünen beninden şüphe edemez. Bu anlamda insan kendisini beden yoluyla değil de düşünce yoluyla bilir ve buradan hareketle denebilir ki insanın özü salt olarak düşünen bir şey olmasıdır. Gerçi insanın kendisine yapışık olan bir bedeni vardır. Yani insan bedenden tamamen ayrı değildir çünkü söz gelimi bedeni yaralandığında acı çekmektedir. Fakat bu ikisi birbirinden keskin bir şekilde ayrıdır ve düşünen ben, bu işlem için bedene ihtiyaç duymadığından, onsuz da varolabilecektir.

2.2. Spinoza

Geometrik bir düzenle felsefesini oluşturan ve felsefesinin bütün ögelerini bir şekilde birbiriyle bağlantılı kılan Spinoza'ya göre tek töz Tanrı'dır. Onun felsefesinin temelinde Tanrı ya da doğa (Deus sive Natura) kavramı vardır. Yola özneden çıkan ve bir kuşku süreci sonunda Tanrı'ya ulaşan Descartes'ın aksine, onun felsefesi Tanrı'yla başlar. Spinoza'ya göre Tanrı tözdür ve töz ise kendisinin tanımıyla kendi kendisinde var olan, kendi kendisiyle kavranan, varolmak için kendisinden başka şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendisinin nedeni olan şeydir (Zelyüt 2011: 28). Descartes'ın üç ayrı töz belirlediği yerde Spinoza açısından yegâne töz Tanrı'dır ve evrendeki her şey onun modusları yahut attributumlarıdır[12]. Spinoza özü varlığını kuşatan

---

[11] Ancak burada önemli bir detayı gündeme getirmek gerekir. Descartes her ne kadar tözlerin nitelikleri olduğunu düşünse de, Tanrı'nın nitelikleri yoktur sadece sıfatları vardır. Çünkü Descartes niteliği tözün değişmesi olarak algılar ve değişim Tanrı'nın mükemmelliği ile uyum içinde olan bir şey olmayacağından ötürü Tanrı'da bulunmayacak böylelikle Tanrı'nın nitelikleri değil sadece sıfatları olacaktır.

[12] Bu bağlamda Spinoza'nın paralelizm olarak adlandırılan görüşüne göre zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki mevcut değildir. Yani Spinoza ruhla

yani sadece var olarak tasarlanabilen şeye kendinin nedeni yani *causa sui,* buna karşı olarak da kendisi ile aynı tabiatta başka bir şey tarafından sınırlandırılan şeye ise sınırlı adını verir. Ona göre töz, kendi başına varolan, ancak kendisiyle tasarlanan yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeydir (Spinoza 2009: 31). Tözün özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeylere ise sıfat ya da attributumlardır. Kendi kendisinde olmayan, ancak başka bir şeyde varolan ve ancak bu başka bir şey yardımıyla kavranan şeye ise tavır ya da modus'dur ve Spinoza'ya göre modus tözün halleri yahut duygulanışıdır.

Attirbutumları ya da sıfatları olan iki tözün arasında hiçbir ortaklık olamaz. Çünkü töz ancak kendi kendisinde varolan ve başka hiçbir fikrin yardımı olmadan hakkında fikir edindiğimiz şeydir. Şu durumda eğer farklı sıfatları olan tözler varsa bunlar birbirlerinden bağımsız bir şekilde kendi başlarına varolurlar. Bu anlamda farklı attributumlara yani sıfatlara sahip tözler tasarlanmak için birbirlerine ihtiyaç duymazlar. Bunun yanında Spinoza evrende aynı sıfatlara sahip olan iki töz olamayacağını düşünür çünkü aynı sıfatlara sahip olmak demek, sıfat tözün özünü oluşturduğundan aynı olmak, dolayısıyla bir olmak demektir. Bu demektir ki eğer evrende birden fazla töz varsa bunlar arasında hiçbir sıfat ortaklığı yoktur. Bu bağlamda Spinoza için bir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilmesi imkân dâhilinde değildir. Çünkü aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz. Üstelik Spinoza açısından töz sonsuz ve sınırsızdır. Onun varlığını sınırlayacak hiçbir şey yoktur. Çünkü o özden vardır, yani onun tabiatı varlığı gerektirir, zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla sınırlandırılamaz çünkü sınırlandırılmak demek bir öz eksikliğine, varoluşun olumsuzlanmasına işaret eder. Bu durumda töz sonsuzdur ve eğer töz sonsuzsa, evrende tek töz olmak zorundadır. Çünkü iki ya da daha fazla tözün olması demek, töz tanımı gereği sonsuz olduğundan bir saçmalığa işaret eder. İki sonsuz aynı anda varolamaz, varolabiliyorlarsa onlar aslında iki değil birdir. Bu bağlamda Spinoza açısından evrende tek töz vardır.

---

beden arasındaki ilişkide, neredeyse bütün felsefe tarihi boyunca dile getirilen ruhun üstünlüğü anlayışını kabul etmez. Deleuze onun ruhun beden üzerindeki üstünlüğü fikrini reddederken amacının bedenin üstünlüğünü göstermek olmadığını vurgular. Parelelizminde ruhtaki eylem zorunlu olarak bedende de eylemdir ve bedendeki tutku zorunlu olarak ruhta da tutkudur ki bu ahlâkın dayandığı geleneksel ilkenin alt üst edilmesi demektir (Deleuze 2011: 26-27).

Ona göre bir şeyin ne kadar gerçekliği varsa onun o kadar sıfatı ya da attributumu olmak zorundadır. Spinoza bir tözde yer alan sıfatların, birini ötekinin yardımı olmadan tasarlayabileceğimizi ancak bunun bizi iki farklı töz olması gerektiği sonucuna götürmemesi gerektiğini söyler. Ona göre tözün sahip olduğu birçok sıfat vardır ve bu sıfatların hiçbirisi bir başkası tarafından meydana getirilmez, fakat onların her birisi tözün varlığını yahut gerçekliğini ifade eder (Spinoza 2009: 40). Tözü var olmaktan alıkoyacak bir neden yoktur. Çünkü böyle bir nedenin olması demek bu nedenin ya Tanrı dışında ya da Tanrı'da bulunması demektir. Tanrı dışında olması demek, başka bir töz olması demektir ki Spinoza tarafından evrende tek töz olduğu kanıtlanmıştır. Bu nedenin Tanrı'da olması ise çelişki içereceğinden, onu varolmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur ve bu nedenle de o zorunlu olarak vardır (Spinoza 2009: 41).

Ayrıca bu töz bölünemez. Bir tözün bölündüğünü söylemek, onun parçalara ayrıldığını kabul etmektir ve bir tözün parçalara ayrıldığını kabul etmek demek, onun töz olma tabiatını kaybetmesi demektir. Çünkü belirli parçaların ayrılması ondan bir tözün yetkinsizliği anlamına gelecektir. Bu bağlamda Spinoza açısından mutlak olarak sonsuz olan bir tözün bölünme ihtimali yoktur (Spinoza 2009: 44). Dahası bu töz, yetkinlik adına ne varsa onu hiçbir dış nedene yani kendisi dışında hiçbir şeye borçlu değildir bu nedenle onun varlığı sadece kendi tabiatından çıkar. Çünkü onun varlığı kendi özünden başka bir şey değildir. Öyleyse, Spinoza açısından varlık âleminde mutlak sonsuz olan Tanrı kadar güvenebileceğimiz başka bir varlık yoktur. Onun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığından, onun varlığına dair şüphe etmeye hakkımız yoktur (Spinoza 2009: 43). Tekrara düşmek pahasına söylersek, Spinoza için evrendeki tek töz Tanrı olmak durumundadır. Ondan başka bir töz olamaz ve tasarlanamaz. Spinoza bunu şöyle kanıtlar:

> "Tanrı mutlak olarak sonsuz bir varlık olduğu, bir cevherin özünü ifade eden bütün sıfatlara sahip bulunduğu ve zorunlu bir varlığı olduğu için, Tanrı'dan başka bir cevher olmuş olsaydı, bu cevherin ancak Tanrı'nın sıfatlarından biri yardımıyla açıklanabilecek çeşitte olması gerekirdi. Böylece bu cevher Tanrı ile aynı sıfata sahip olacak ve bunun sonucunda aynı sıfata sahip iki cevher bulunacaktı ki, bu da saçmadır, bundan dolayı bu iki cevher ne aynı olacak olan sıfatlarıyla, ne de cevherin tabiatını asla değiştirmeyen tavırları ve duygulanışlarıyla birbirlerinden ayrılmazlar, öyle ise Tanrı'dan başka cevherin olmayacağı ve bunun sonucunda ondan başkasının

> tasarlanamayacağı doğrudur. Zira eğer başkası tasarlansaydı, zorunlu olarak onu varlık gibi tasarlamak gerekecekti; çünkü cevher fikri varlığın zorunluluğunu gerektirir, hâlbuki Tanrı'dan başka bir cevher var diye tasarlanamaz. Demek ki bu saçmadır. Öyle ise Tanrı'dan başka bir cevherin olmayacağı ve tasarlanamayacağı doğrudur (Spinoza 2009: 45)."

Hatırlanacağı üzere Descartes için, Tanrı'yı hariç tutarsak, evrende yer kaplayan ve düşünen olmak üzere iki ayrı töz mevcuttur. Oysa Spinoza için iki ayrı töz olamayacağından bu iki töz de Tanrı'dır. Daha doğru bir ifadeyle bunlar Tanrı'nın sıfatları ya da sıfatlarının duygulanışlarıdır (Spinoza 2009: 45). Hatta Tanrı'nın nitelik ve nicelikçe sonsuz sıfatlarından, insan tarafından bilinebilecek olan yegâne iki sıfat bunlardır. Bu bağlamda Tanrı'nın düşünce attributumu onun düşünen bir şey olduğuna, yayılım attributumu ise yayılıma sahip olduğuna işaret eder. Zelyüt'ün haklı olarak vurguladığı üzere, Tanrı'nın yayılıma sahip olduğunu söylemek son derece şok edicidir (Zelyüt 2011: 29).

Spinoza'ya göre evrende yer alan madde aslında farklılık göstermemektedir. Madde tektir. Evrenin her yerinde varolan madde aslında tek bir maddedir. Bu anlamda madde de bölünebilir değildir. Ancak onun tavırlaşmaları yani moduslukları farklıdır. Spinoza buna su örneğini verir. Tıpkı suyu bir töz olarak tasarlarsak onu bölüp parçalayamayacağımız ancak onu su olmak bakımından bütünden ayırıp, birleştirebileceğimiz gibi Tanrı'nın bir sıfatı olarak yayılıma ait olan madde de aslında birdir ancak farklı tavırlaşmalar anlamında farklı görünür (Spinoza 2009: 49-50). Öyleyse bütün evren tek bir töz olan doğa ya da Tanrı'nın farklı görünümlerinden ibarettir. "Spinoza'ya göre, hiçbir nedeni olmaması anlamında, belirlenmemiş olma anlamında, özgür irade Tanrı'da yoktur. Tanrı şeyleri özgür iradesi ile değil, kendi zorunlu özünün sonucu olarak türetir. Başka deyişle sonlu varlıklar Tözün türevleridir, yaratımları değil (Zelyüt 2011: 32)."

Bu türevler ya da duygulanışlar herhangi bir keyfiliğe tâbi değildir. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı keyfi bir irade içerisinde eylemde bulunmaz. Tanrı bizim anladığımız anlamda yani akıl ve irade varlığı olması anlamında bir özgürlüğe sahip değildir. Filozofların ve teologların birçoğu Tanrı'yı akıl ve irade varlığı olarak tasarlasa ve Tanrı'nın istediğini yapabileceğini düşünseler de Spinoza bunun hatalı bir düşünce olduğu kanaatindedir. Ona göre Tanrı'da fiil halinde olmayan hiçbir şey yoktur. Nitekim Spinoza Tanrı'nın evrensel

gücünün fiil halinde olduğunu düşünür. Bu bağlamda Spinoza'ya göre Tanrı'da bulunan akıl ve irade bizim anladığımız ve tasarladığımız akıl ve iradeden son derece farklıdır ve sadece ad bakımından benzerlik taşır. Tanrı'nın aklı, iradesi ve gücü, fiil halinde olması bir ve aynı şeylerdir (Spinoza 2009: 53). O hiçbir baskıya bağlanmadan, sırf kendi tabiat kanunlarıyla etki eder. Yani onun etkisini zorlayan ve tesir etmesini gerektiren başka hiçbir şey yoktur.

Spinoza *naura naturans* ve *natura naturata* arasında bir ayrım yapar[13]. Buna göre *natura naturans* yahut yaratıcı doğa yahut doğalaştıran doğa kendi başına tasarlanan şey yani sonsuz ve ezeli töz ile onun sıfatlarıdır. *Natura naturata* yani yaratılmış doğa yahut doğalaştırılan doğa ise Tanrı'nın tabiatının ya da onun sıfatlarının zorunluluğu ile meydana gelen, Tanrı ya da sıfatları olmadan tasarlanamayan şeylerdir (Spinoza 2009: 61).

Zihin, irade, arzu, sevgi vb. şeyler Yaratıcı doğaya değil, yaratılmış doğaya nispet edilmelidir. Çünkü bunlar düşüncenin moduslarından ibarettirler. O, her isteğin gerektirilmiş olduğunu öne sürer. Buna göre istekler ve irade, Tanrı tarafından gerektirilmiştir. Spinoza sonlu ya da sonsuz olsun iradenin, bir nedene gereksinim duyduğunu dolayısıyla iradenin özgürlük içermediği yalnızca zorlama bir neden olduğunu söyler (Spinoza 2009: 63). Bu nedenle Spinoza açısından Tanrı eserlerini irade özgürlüğü ile meydana getirmez. Ona göre Tanrı şeyleri kendi düzeni ve tarzı ile meydana getirir ve şeyler bu düzen dışında başka şekilde meydana getirilemezler (Spinoza 2009: 64). Şeyler Tanrı tarafından üstün bir yetkinlikle meydana getirilmiştir çünkü onlar bu tabiattan zorunlu olarak çıkarlar. Oysa irade de bir olumsallık mevcuttur. Bu nedenle Spinoza Tanrı'nın bir irade ile eylemediğini söyler. Bu bağlamda şeylerin olduğundan başka olma ihtimali yoktur. Çünkü şeylerin başka türlü olma ihtimali gibi bir düşünceyi akla getirmek Tanrı'ya kararsızlık ve eksiklik yüklemektir. Şu halde Spinoza açısından Tanrı yetkinliğinden ötürü, bir zorunlulukla eyler ve sırf yetkinliğinden ötürü şeylerin düzeni dışında başka bir şeyi emredemez ve bu düzen dışında eyleyemez.

---

13 Bu kavramlar *Etika*'nın bizim de kullanmış olduğumuz çevirisi olan Hilmi Ziya Ülken çevirisinde, Yaratıcı Tabiat ve Yaratılmış Tabiat olarak karşılanmıştır. Ancak Solmaz Zelyüt, Spinoza üzerine yazdığı eserde, bu karşılıkların hatalı olduğunu öne sürer. Ona göre karşılıklar Spinoza'ya uzak karşılıklardır çünkü Spinoza açısından bir aşkın ayrılık, başkalık ve yabancılık yoktur. Bu nedenle o doğallaştıran doğa, doğallaştırılan doğa karşılıklarını kullanır. Bkz. Solmaz Zelyüt, Spinoza, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s. 32.

O itibarla, Spinoza klasik Tanrı anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. İnsanlar kendi fikirleri ve tabiatlarıyla Tanrı'nın tabiatlarını karıştırmaktadırlar. İnsanların tasarladığı anlamda Tanrı, insanların anlamsız arzu ve isteklerini doyurmak durumunda olan bir Tanrı'dır. Spinoza bu görüşü bir sapkınlık olarak adlandırır. İnsanlar akıllarını kullanmaktansa kolaycılığa kaçıp bu türden bir Tanrı tasarlamışlardır. Spinoza bunun aynı zamanda evrende bir ereksellik olduğu yanılgısına da neden olduğunu söyler. Onlar evrene ereksellik atfetmek suretiyle, kendilerinde yer alan şeyleri bazı amaçlarla yapma düşüncesini bütün evrene atfederler. Oysa bunlar salt insan zihninin kuruntularıdır (Spinoza 2009: 70-71). İnsanlar bu kuruntularla Tanrı'nın ahenk denen şeyden hoşlanacağını düşünecek kadar ileri gitmişlerdir Spinoza'ya göre. O, insanların kendi kafa yatkınlıklarına ve istidatlarına göre hüküm verdiklerini ve hayal güçlerinin uydurdukları şeylere gerçekler olarak baktıklarını düşünür (Spinoza 2009: 70-71)[14].

Spinoza'nın gerek Tanrı anlayışı, gerekse de töz ve evren kavrayışı kendisinden gelen filozoflar tarafından çokça ele alınmış ve yer yer eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birisi, onun çağdaşı olan Leibniz tarafından gerçekleştirilir.

2.3. Leibniz

Tıpkı diğer on yedinci yüzyıl filozoflarının felsefeleri için geçerli olduğu gibi, Leibniz'in felsefesinin temelinde de töz kavramı yer alır

---

[14] Nitekim onun kutsal kitap yorumu da geleneksel yaklaşımdan oldukça farklıdır. Söz gelimi Blyenbergh'e yazdığı mektuplarda, Âdem'in yasak meyveyi yemesinin kendinde ele alındığında ne kötü, ne de Tanrı'nın iradesine aykırı olduğunu ve bu bağlamda onun nedeninin Tanrı olduğunu dile getirir. Ancak burada Tanrı'nın neden olmasının içeriği eylemin kötülüğü ile alâkalı değildir. Zaten Spinoza'ya göre eylemin kötülüğü dediğimiz şey, Âdem'in eylemi yüzünden yitirdiği daha yetkin bir hâlin yoksunluğudur (Spinoza 2008: 55). Buradaki yoksunluk sadece bizim anlama yetimiz perspektifinden bir yoksunluktur, Tanrı'nın anlama yetisi ve dolayısıyla iradesi bağlamında bu bir yoksunluk değildir. O, Kutsal kitapta yer alan emirlerin nedenleri en temelde peygamberlerden ve onların Tanrı'yı bir yasa koyucu gibi tasvir etmelerinden, Tanrı'nın sunduğu nedenleri birer yasa olarak sunmalarından kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle Kutsal Kitap'ta Tanrı yasaklar sunan bir kral gibi resmedilmiştir. Oysa Tanrı'nın Âdem'e yasak meyveyi yememesini söylemesinin temelinde onu yemenin ölümüne neden olacağına dair bir açıklama yatmaktadır ve bu bilgiyi Âdem'e onu daha yetkin kılmak için vermiştir (Spinoza 2008: 56).

ancak Leibniz söz konusu olduğunda, *substance* ya da töz kavramı, hem Descartes'ın töz kavrayışından hem de Spinoza'nın töz kavrayışından oldukça farklı bir şekilde tebarüz eder. O daha en başta, evrende bir ereksellliğin olduğu fikrine karşı çıkan Spinoza ve Descartes'tan farklılaşarak yeniden ereksellik fikrini gündeme getirecektir. Tam anlamıyla bir ahenk filozofu olan ya da daha doğru bir ifadeyle evreni Tanrısal ahengin en güzel tezahürü olarak gören; materyalist ve mekanist dünya görüşlerinden, Descartes tarafından ilan edilen madde ve ruhun ayrılığı fikrinden rahatsızlık duyan Leibniz, Tanrı'nın hiçbir ilişkisinin olmadığı mekanik dünya tarzında bir görüşe karşı çıkacaktır. Çünkü böyle bir evren tasavvurunda Tanrı er geç ortadan kalkacaktır. Ona göre asıl önemli olan rasyonalizmin içinde kalarak aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'ya, bireylere ve nesnel amaçlara bir yer bulabilmektir ki bu amaçla yeni ortaya çıkmakta olan bilimsel dünya görüşü ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ve klasik Tanrı anlayışını birleştirmeye çalışır (Cevizci 2007: 215).

E. Boutroux'nun da vurguladığı üzere, Leibniz'in amacı evrensel olanın arandığı; zıtlıkların uzlaştırıldığı bir felsefedir ve Leibniz karşılaştığı zıtlıklardan birisini seçmek yerine, ereksellik ve mekaniklik, madde ile zihin, tecrübe ile fıtrilik, matematik ile fizik gibi birçok alanda ahengi yakalamayı amaçlar (Boutroux 2017: 40). Buna göre bir taraftan Platon, Aristoteles, Aquinas gibi filozofların yaklaşımlarını beğenen Leibniz öte taraftan atomizmin ve Kartezyen düşüncenin en iyi yanlarını almak suretiyle kucaklayıcı ve mahirane bir düşünce yöntemi kullanmaktadır (Boutroux 2017: 41). Bu mahirane düşünce yönteminin ve sisteminin en can alıcı noktasında, daha önce de vurguladığımız üzere töz kavramı bulunmaktadır. Ancak Leibniz için töz ne Descartes'ın vurguladığı gibi üç, ne de Spinoza'nın vurguladığı üzere tektir. Leibniz kendi töz kavrayışını geliştirirken kendisinden önceki töz kavrayışlarından yola çıkar. Ona göre töz iki farklı şekilde ele alınabilir. Bunlar Demokritos ve Descartes'ın anlayışları yani fiziki ve matematik öğretiler olarak düşünülebilir. Demokritos tözü, görünüşteki birliği dışında hiçbir birliği olmayan bir şey olarak görürken Descartes bölünebilir olmayan, reel mevcudiyeti olmayan modalite olarak görmüştür. Leibniz kendi töz anlayışını kurarken tözün hem Demokritos'un maddi atomları kadar reel hem de Descartes'ın matematik noktaları kadar kati ve kesin olmasını ister (Boutroux 2017: 53). Bu bağlamda o, kendi sonsuz töz anlayışını öne sürecektir. Nitekim Leibniz için evrende sonsuz sayıda töz bulunmaktadır ve bu sonsuz sayıdaki tözleri o, monad olarak

adlandırır.

Leibniz, monadı bileşiklere giren, parçasız basit töz olarak adlandırır. Ona göre bileşik şeyler olduğuna göre basit şeyler de olmalıdır. Bu monadlar, tabiatın hakiki unsurları olması anlamında doğanın gerçek atomlarıdır (Leibniz 2011: 9). Monadlar basit ve yalın olduklarından başka şeyler tarafından bir araya gelerek oluşturulmuş değillerdir, bunun yanında onlar parçalara sahip olmadıklarından dağılma tehlikesi de yaşamamaktadırlar. Bu bağlamda Leibniz için monadlar bir hamlede meydana gelip bir hamlede son bulan yani sadece yaratılmak suretiyle meydana gelen ve yok olmak suretiyle son bulan tözlerdir (Leibniz 2011: 11).

Bu monadlar penceresizdir ve dışarıdan müdahaleye kapalıdır. Bu yüzden monadlara dışarıdan herhangi bir töz ya da bir ilinek tarafından müdahale edilemez. Ancak bu monadların nitelikleri olmadığı anlamına gelmez. Her bir monad nitelik olarak bir diğerinden farklıdır. Ayrıca Leibniz monadların evrendeki her şeyin olduğu gibi farklılık ve değişimin de sebebi olduğunu düşünür çünkü monadların birbirlerinden farklı olmamaları durumunda eşyadaki değişimi fark etmemiz imkân dâhilinde değildir (Leibniz 2011: 13). Yani Leibniz'e göre monadların nitelikçe farklılaşmaması demek, eşyanın bütün hallerinin ve bütün nesnelerin birbirinin aynısı olması demektir. Bu bağlamda monadlar birbirlerinden farklı olmak durumundadırlar. Hatta Leibniz bu farklılığı bir zorunluluk olarak algılar çünkü ona göre evrende birbirinin tıpatıp aynısı hiçbir varlık olmadığından onları meydana getiren monadların kendileri de farklı olmak zorundadırlar. Üstelik her ne kadar dışarıdan bir müdahaleye kapalı olsalar da Leibniz, evrendeki değişiklikten hareketle monadların da değişime tâbi olduklarını öne sürer. Bu değişim, monadların dış müdahaleye kapalı olmasından ötürü iç bir ilkeden kaynaklanmak durumundadır. Bu nedenle monadlar kendilerinde bir bağıntılar ve etkilenimler çokluğu barındırırlar (Leibniz 2011: 15). Bu noktada akla herhangi bir müdahaleye kapalı olan Leibniz'in ifadesiyle penceresiz tözler olan monadların nasıl olup da bir çokluğu ve değişim imkânını içinde barındırdığı sorusu gelebilir. Leibniz bu problemi algı ile çözmek ister. Ona göre monadlardaki bu geçiş hâline neden olan şey algıdır. Leibniz algı (*perception*) ile farkındalık veya bilinç (*aperception*) arasında bir ayrım yapar ve buradan hareketle Kartezyenlerin farkına varmadığımız algıları yok saymak hatasına düştüğünü dile getirir. Bu bağlamda Kartezyenlerin sadece zihni töz olarak kabul etmesi ve hayvanların ruhunun olmadığını düşünmeleri

bu hatadan kaynaklanır. Oysa Leibniz sadece zihinlerin monad yani töz olmadığını düşünür (Leibniz 2011: 17). O itibarla, her monad algı sahibidir ancak hepsi zihne ya da bilince yahut farkındalığa sahip değildir[15].

Öyleyse Leibniz için bütün tözler algı sahibidir ve hepsi yetkindir. Bu nedenle Leibniz basit tözlerin hepsine entelekhia[16] adının verilebileceğini düşünür çünkü Leibniz açısından bu monadlar kendi içlerinde bir mükemmelliğe sahiptirler. Leibniz, bütün monadların algılara ve iştihalara sahip olmakla birlikte, ruh dediğimiz şeyin bundan fazlası olduğu kanaatindedir. Bu nedenle bütün basit tözlere monad ya da entelekhia derken, yalnızca belleğin eşlik ettiği daha seçik algılara sahip olan tözleri ruh olarak adlandırır ve buna örnek olarak da bayıldığımız bir ânı verir. Bayıldığımız bu anda ruh basit monaddan farklı değildir fakat ruh kendisini bu hâlden sıyırabildiği için basit tözden fazla bir şeydir (Leibniz 2011: 21).

Bizi hayvanlardan ayıran şeyin ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisi olduğunu düşünen Leibniz'e göre bizler, bu hakikatlerin bilgilerinden yaptığımız soyutlamalarla akıl yürütmelerimizin ana malzemesi olan refleksif edimlere yükseliriz. Akıl yürütmelerimiz ise iki temel ilkeye dayanır. Bunlar çelişme ilkesi ve yeter sebep ilkesidir. Çelişme ilkesine göre çelişen şeyin yanlış, bunun karşıtının ise doğru olduğuna hükmederiz. İkinci olarak ise hiçbir olayı neden başka türlü değil de bu şekilde olduğuna dair yeter sebep bulunmaksızın doğru olarak kabul etmeyiz. Leibniz'e göre aklın doğruları zorunlu iken olgusallığın doğruları olumsaldır. Ona göre aklın doğruları çelişmezlik ilkesine, olgunun doğruları ise yeter sebep ilkesine bağlıdır. Çelişmezlik ilkesine göre bilindiği üzere özellikle bilgi söz konusu olduğunda,

---

[15] Leibniz algının mekanik olarak açıklanamayacağı kanaatindedir. Buna örnek olarak da o, düşünce, duygu ve algı üreten bir makine tasarlamamızı ister. Biz makinenin içine girdiğimizde sadece teknik aksamlar ile karşılaşırız ve algıyı açıklayabilecek bir şeye rastlamayız. İşte bu anlamda algı, makinede değil, basit tözdedir. Nitekim basit tözde bulabileceğimiz tek şey algı ve algıdaki değişimlerdir ve basit tözün tüm faaliyetleri bundan ibarettir (Leibniz 2011: 19). Algıda ortaya çıkan değişimin nedeni ise iştihadır. Her ne kadar iştiha yöneldiği her algıyı tam olarak elde edemese de, bu iştiha sayesindedir ki, daima yeni algılara ulaşılır.

[16] Entelekhia Yunanca'da tamamlanma, mükemmellik durumu, edimsellik, gerçeklik, tamamına ya da ereğine ermiş faaliyet gibi anlamları vardır ve özellikle Aristoteles felsefesinin temel kavramlarından birisidir. Bkz. Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 104.

birbiriyle çelişen iki şeyden birisi doğru birisi yanlış olmak durumundadır. Yeter sebep ilkesi ise her şeyin bir nedeni olduğunu gösteren ilkedir. Leibniz için hiçbir varlık ya da önerme, onun neden öyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirleyen yeterli bir neden olmaksızın varolamaz çünkü ona göre biz sebepleri bilmesek de şeylerin sebepleri vardır (Timuçin 2010: 28-29). Leibniz yeter sebep ilkesini en geri noktada, Tanrı'ya bağlayacaktır. Öyle ki bu ilke Tanrı'nın mevcudiyetinin kanıtlanmasına ayrılmaz biçimde bağlıdır (Gaudemar 2012: 146). Nitekim Leibniz, şeylerin nihai bir zemini olması gerektiğini ve bu tözün de zorunlu bir töz olması gerektiğini düşünür. Leibniz bu zorunlu tözün Tanrı olması gerektiğini söyler. Bir töz olarak Tanrı, her yerde birbirine bağlanan bütün detayların yeter zemini olduğundan tektir. Hiçbir şey bu tek zorunlu tözden bağımsız değildir ve onun varlığı mümkün varlığın doğrudan neticesidir. En yüce töz olarak Tanrı evrenseldir, zorunludur ve sınırlardan azadedir. Bu nedenle olabildiğince gerçeklik barındırır ve bu anlamda Tanrı mutlak mükemmeldir (Leibniz 2011: 33). Onun varlığı sebebiyledir ki, evrendeki her şeyin varolabilmesi dahası varlıklarını devam ettirebilmesi mümkün olmuştur. Mükemmel olan Tanrı, ilk birlik ve kaynak olması anlamında her şeyin temelinde yer alan tözdür.

> "Öyleyse ilk birlik veya kaynak olan basit cevher yalnızca, Tanrı'dır; yaratılmış veya türemiş monadların hepsi onun ürünüdür ve tabir yerindeyse ulûhiyetin andan ana sürekli parlamalarından doğarlar (…) Her şeye kaynaklık eden kudret, ideaların detayını kuşatan bilgi ve nihayet en iyi ilkesine göre değişimleri veya ürünleri yaratan irade Tanrı'dadır. Ve yaratılmış monadlarda bunlara karşılık gelen özneyi veya temeli teşkil eden şey algı ve iştiha yetileridir. Ancak Tanrı'da bu sıfatlar sonsuz veya mükemmelken, yaratılmış monadlarda ya da entelekhia'larda bunlar –mükemmellikleri nispetinde- Tanrınınkilerin taklitleridirler (Leibniz 2011: 37)."

Tanrı sadece monadları meydana getirmekle kalmaz. O, monadlar arasındaki ilişkiyi tesis eden kudrettir aynı zamanda. Bizim monadlar arasında olduğunu varsaydığımız bağıntılar ideal bağıntılardır yalnızca. Tanrı her bir monadın bireysel ideasını temaşa ederek ve aralarında bağıntılar kurarak aralarında maksimum ahengin bulunacağı şekilde bu dünyayı meydana getirmiştir (Leibniz 2014: 52). Bu bağıntılar, olabilecek en güzel, en mükemmel bağıntılardır. Bu içinde yer aldığımız evrenin, olabilecek en güzel ve en mükemmel

evren olduğu anlamına gelir. O itibarla Leibniz açısından bu evren mümkün evrenlerin en iyisi, en mükemmelidir.

Peki ama Tanrı, bu mükemmel tözleri nasıl meydana getirmiştir? Leibniz'in bu konudaki yanıtı son derece açıktır: "İlkin çok açıktır ki yaratılmış cevherler, onları muhafaza eden ve hatta âdeta bizim düşünceleri ürettiğimiz şekilde, cevherleri bir sudûr yoluyla sürekli meydana getiren Tanrı'ya bağımlıdır (Leibniz 2014: 84)." Buradan anlaşılacağı üzere, Leibniz'e göre Tanrı tözleri sürekli olarak meydana getirmektedir ve bunu sudûr yoluyla gerçekleştirmektedir. Tanrı'nın kendisi evrenin her açısına, her perspektifine sahiptir ve meydana getirdiği tözler, bu perspektifler sayısıncadır. Ancak bu tözler, bu perspektiflerin hepsine sahip değildirler –nitekim sahip olsalar Tanrı olurlardı- tersine onlar evreni sadece kendi nokta-i nazarlarından anlayabilmektedirler. Ancak bu bir uyumsuzluğa neden olmaz ve tözler arasında bir uyum, bir ahenk söz konusudur. Leibniz burada, seyirci örneğini verir. Ona göre tıpkı her seyircinin bir temsili kendi bakış açılarından görseler de bir ortaklığa sahip olmaları ve aralarında anlaşmaları gibi, tözler de farklı perspektiflere sahip olsalar da, bir uyuma sahiptirler (Leibniz 2014: 86). Leibniz onlar arasındaki bu ilişkiyi tesis eden kuvvet olarak Tanrı'yı görür.

Tanrı'nın tesis ettiği düzen olarak evren öylesine tam ve evrenin ahengi öylesine mükemmeldir ki, her bir monad evreni bir açıdan tamamlar. Nitekim Leibniz, her bir monadın kendi perspektifi dâhilinde evreni temsil ettiğini ve bu perspektifin biricik olduğunu dile getirir. Bu perspektifler çokluğu sonsuz evrenler varmış yanılması oluşturabilir ancak aslında bu bir tek mükemmel evrenin sonsuz açıları, resimleridir. Bu bağlamda Leibniz, her tözün, kendi tarzında dışarı vurması suretiyle, kâinatın ya da Tanrı'nın bir aynası gibi olduğunu düşünür. Ona göre kâinat, var olan töz sayısınca çoğalmış ve Tanrı'nın şânı da, eserinin bütün farklı temsilleri miktarınca artmıştır. Bu anlamda her töz, Tanrı'nın sonsuz hikmeti ve her şeye gücü yeterliği mizacını taşır ve elinden geldiğince Tanrı'yı taklit eder (Leibniz 2014: 75-76). Şöyle der Leibniz:

> "Zira cevher bulanık bir surette de olsa, kâinatta olup bitmiş, şu anda olan ve gelecekte olacak her şeyi dışa vurur ki bu da sonsuz bir algıya ya da bilgiyi kendi nâmı hesabına dışa vurduğundan ve bu noktada birbirleriyle uyuştuğundan, Yaradan'ın her şeye gücü yeterliğini taklit etmesiyle her cevher kudretinin menzilini diğer bütün cevherlere uzatır (Leibniz 2014: 76)."

Her özne, her bireysel mefhum ya da her monad dünyanın bütünün içermektedir ancak burada önemli bir nokta vardır ki o da bu içermenin belli bir bakış açısından olduğudur. Her monad dünyayı kendisinde taşır ancak sadece kendi bakış açısı ölçüsünde taşır ve bu bakış açısı monadı oluşturan şeydir[17].

> "Benim açık ve belirgin bir şekilde ifade ettiğim dünyanın parçası başka bütün özneler tarafından da karanlık ve belirsiz bir biçimde ifade edilmektedir. Benim bakış açımı tanımlayan şey bir nevi projektör olmalıdır – o projektör, karanlık ve belirsiz, karmaşık dünyanın uğultusu içinde kısıtlı, sınırlı bir ifade bölgesini aydınlık, açık ve belirgin tutmaktadır. Ne kadar geri zekâlı, güçsüz olursanız olun, ne kadar önemsiz olursak olalım, oynayacak küçük bir oyunumuz yine de vardır. Şu minik böceğin bile kendi küçük dünyası var. Belki çok fazla şeyi açık ve belirgin bir şekilde ifade etmiyordur, ama yine de onun küçük payıdır bu (Deleuze 2007: 39)."

Toparlamak gerekirse, Leibniz'in töz kavrayışı son derece evrende sonsuz bir ahenk olduğunu varsayan ve evrenin en küçük parçasının bile bu ahengin bir unsuru olduğunu varsayan bir kavrayıştır. O, bir taraftan Descartes'ın evrende iki töz varsayan görüşüne karşı çıkacak ve Descartes'ın dikkate almadığı hayvanlar da dâhil bütün evrenin bir bütün olduğunu göstermeye çalışacaktır öte taraftan da gerek Descartes gerek Spinoza'da varolan evrende bir erekselliğin olmadığı yönündeki görüşü tahrip etmeye çalışacaktır. Nitekim Spinoza'da mucizelere yer yokken ve Tanrı ya da doğa sadece kendi yasaları ile eylemde bulunmaya mecbur kılınmışken, Leibniz Tanrı'nın monadlara müdahalesiyle mucizeler yaratabileceğini söyleyecektir. Leibniz'in sisteminin ve töz anlayışının en renkli, en dikkate değer ve belki de en önemli noktası, onun ahenk fikrine yaptığı vurguyla her bir

---

[17] Deleuze, bu bireysel mefhumu oluşturan şeyin bizatihi kendisinin bakış açısı olduğuna dikkat çeker. Buna göre bireysel mefhumların her birisinin altında, dibinde, o bireysel mefhumu tanımlayan bir bakış açısı bulunmaktadır ve Leibniz bu görüşüyle kendisinden yüzyıllar sonra gelecek olan bir filozofu etkileyerek onun perspektivizmi ortaya atmasını sağlayacaktır: Nietzsche (Deleuze 2007: 36). Ancak Leibniz'in bu bakış açısı düşüncesini yanlış anlamamak gerekir. Leibniz burada her şeyin özneye göre olduğunu, bir şeyin öznelerin bakışına göre göreli olduğunu söylemek istemez. Nitekim bu görüş Sofistlerden bu yana bilinen ve kullanılan bir görüştür. Leibniz'in orijinal farkı, onun görüşünün bakış açısının özneye bağlı olduğunu söylemek değil, öznenin kendisinin bakış açısına bağlı olduğunu söylemesinde yatar (Deleuze 2007: 37).

monadın evreni kendi bakış açısından temsil ettiği fikridir.

3. Tözün Eleştirisi

Birbirlerinden farklı sistem ve felsefelere sahip olsalar da genellikle Empirist olarak adlandırılan Locke, Berkeley ve Hume gibi Britanyalı filozoflar Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi Kıta Avrupası filozoflarına meydan okumuşlar ve modern felsefenin rotasını değiştirmişlerdir (Zelyut 2003: 38). Descartes, Spinoza ve Leibniz'in felsefesinin temelini oluşturan töz kavramı, bu üç Britanyalı filozof tarafından yoğun bir eleştiriye tâbi tutulur. Onlar, anmış olduğumuz rasyonalist filozofların kolaylıkla kabul ettiği töz kavramının bu denli kolay kabul edilemeyecek derecede belirsiz olduğunu vurgularlar. Bu filozoflar, töz kavrayışını belirsizliği ve gerçekliğin tabiatına dair bir soruşmayı üstlenemediği için eleştirirler (Çevikbaş 1998: 152). Bu nedenle, tözün kendisi Locke tarafından tamamen reddedilmese ve gerçekliği yadsınmasa da, töz idesi belirsiz ve ne olduğunu asla bilemeyeceğimiz bir ide olarak kabul edilir. Berkeley, maddi tözü yadsırken, Hume tözü tamamen kurgu olarak gördüğünden ötürü, felsefenin dışına atmak ister.

3.1. John Locke

Töz fikrine getirilen eleştirilerin başlangıç noktasında durması bakımından töz söz konusu olduğunda Locke'un önemi büyüktür. Onun başlattığı eleştiriler, Hume felsefesinde zirveye ulaşacaktır. Ancak onun töze yüklediği çift anlamlılık neticesinde, töz kavrayışı yorumcular arasında tartışmalara neden olmuştur. Öyle ki sözgelimi Bennett'e göre, felsefe tarihinde töz hakkında yazan filozofların hiçbirisinin metinleri, Locke'un töz düşüncesinin çift anlamlılığına sahip değildir (Bennett 1987: 197)[18]. Bu nedenle Locke'un tözden ne anladığını kavrayabilmek, onun kullandığı temel kavramlara kısa da olsa değinmekten geçer. Biz de Locke'un töz kavramını, onun kullandığı diğer temel kavramlarla ilişkisi içerisinde ele alacağız.

Felsefesinin temel amacı, insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak olan, bunun için de insanın anlama yetisinin

---

[18] Locke'un töz kavrayışınıa ve onun tözü gerçek özler (real essence) ve dayanak (substratum) anlamları dahilinde iki farklı şekilde kavradığına dair detaylı bir metin için bkz. Jonathan Bennett, Substratum, History of Philosophy Quarterly, Vol. 4, No. 2, 1987, ss. 197 – 215.

doğasını kavramak isteyen Locke, bu amaçla insanda bulunan idelerin kaynağını, bunların kesinlik derecesini ve bilgi ile sanının doğasını araştırır. Bu araştırmada Locke'un temel inceleme nesnesi idelerdir (idea). Locke, ideyi, anlama yetisinin nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerine kullanır ve onu düşünme sırasında zihnin üzerinde kullanıldığı şey olarak ele alır (Locke 2017: 71). Locke felsefesini karakterize eden temel karşı çıkış, onun Descartesçı anlamda doğuştan idelere yaptığı karşı çıkıştır. Bu bağlamda Locke, doğuştan getirdiğimiz ve bütün insanlarda varolan evrensel bir takım ideler olduğu fikrini reddederek, bu türden idelerin varlığını yadsır[19].

Burada, eğer ideler doğuştan değilse idelerin kaynağının ne olduğu sorusu karşımıza çıkar. Aklın ve bilginin gereçleri olarak ideler nasıl edinilmiştir? Locke, bu soruyu tek sözcükle yanıtlar: deney. Aklımızın, zihnimizin, bilgimizin bütün gereçlerinin kaynağı deneydir ve bilgimizin temeli deneye dayanmaktadır. Bu anlamda Locke açısından anlama yetimize ideleri sağlayan şey ya dışsal gözlemler ya da bu dışsal gözlemlerimizin neticesinde, algıladığımız yahut düşündüğümüz şeylerle alakalı zihnimiz tarafından yapılan içsel işlemlerdir. Locke'un tâbiriyle bunlar, "hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendilerinden fışkırdığı iki bilgi kaynağıdır (Locke 2017: 98)." Locke, duyularımız vasıtasıyla ideleri elde etmemizi sağlayan yetilerimizden birisine duyum derken, zihnimizin işlemleri sonucunda elde etmemizi sağlayan ve herkesin kendinde olan ide kaynağını düşünüm olarak adlandırır. Ona göre insan anlama yetisini ne kadar araştırırsa, araştırsın bu iki kaynağın sağladığı dışında ide bulamayacaktır. İnsan algılamaya başladığı andan itibaren ideler edinmeye başlar ve bu anlamda idelerin ne zaman edinilmeye başlandığını sormak, insanın ne zaman algılamaya başladığını sormak manasına gelir.

Locke ideleri iki ayrı kısımda ele alacaktır. Bunlardan ilki basit ideler, ikincisi ise bileşik idelerdir. Duyu algılarından edindiğimiz basit ideler, son derece açık ve seçiklerdir. Ona göre bir insanın bu parçasında duyumladığı soğukluk ve sertlik, bir leylağın kokusu ya da

---

[19] Locke'a göre Descartes'ın doğuştan olduğunu kolaylıkla kabul ettiği Tanrı idesi dahi doğuştan bir ide değildir. Gerek tarihteki Tanrı tanımaz topluluklardan gerekse de çağındaki denizcilerin karşılaştığı kimi toplulukların Tanrı ve din mefhumlarına hiçbir şekilde sahip olmamaları gerçeğinden hareketle Locke, doğuştan Tanrı idesi fikrini yadsır. Dahası Locke, eğer bütün insanlıkta Tanrı fikri olsaydı bile, bundan onun idesinin doğuştan olduğu sonucu çıkaramayacağımızı düşünür (Locke 2017: 92).

şekerin tadı kadar seçiktir ve bu anlamda insan için hiçbir şey bu yalın idelerden daha belirgin değildir (Locke 2017: 108). Bu basit ideler söz konusu olduğunda zihin, bu ideleri meydana getirme ve yok etme konusunda bir şey yapamaz. Nitekim duyular yoluyla elde edilmemiş olan ideleri zihinde kurmak mümkün değildir. Bir kişi, daha önce tatmadığı bir tadın yahut koklamadığı bir kokusunun tasarımına, duyularla onları elde etmeden, asla sahip olamayacaktır.

Onun karmaşık ide olarak adlandırdığı ideler ise birçok basit idenin birleştirilmesinden meydana gelir ve ona göre güzellik, bir ordu, evren vb. ideler bu türden idelerdir. Bunlar birçok basit ideden bir şekilde elde edilmiş şeyler olmakla birlikte zihin onları tek bir ideymiş gibi inceleme eğilimindedir. Bu zihnin bir özelliğidir, çünkü zihin bir kez basit ideleri elde ettikten sonra, dışarıdan sunulan şeylerle sınırlı kalmayacak ve hiçbir zaman dışarıdan elde edemeyeceği karmaşık ideler meydana getirir (Locke 2017: 144). Locke bu karmaşık ideler sınırsız olsa da onları üç başlıkta inceleyebileceğini ve bunların kipler, tözler yahut bağıntılar olduğunu dile getirir. İşte bizim çalışmamız açısından önemli olan töz de bu türden karmaşık bir idedir. Locke'a göre töz dediğimiz ideler, "kendiliklerinden varolan şeçik tikel şeyleri temsil etmek üzere oluşturulan basit idelerin birleşimleridir (Locke 2017: 145)." Ancak Locke bunların gerçekte bilinir olmadığını düşünür. Her ne kadar insanlar bu türden bir varlığı bilmeseler de onun var olduğuna inanırlar. Töz idesinin bilinemez olduğunu düşünmekle birlikte Locke, onun temel bir işleve sahip olduğu kanaatindedir ve bu nedenle ona göre bu ide her zaman ilk ve başta gelecektir. Nitekim bu türden bir ide olan töze, çeşitli başka ideler eklenmek suretiyle karmaşık ideler elde edilir. Örnek vermek gerekirse "belirli türden bir şekil idesiyle devim, düşünme ve uslamlama güçlerinin bileşimin töz idesine eklemlenmesi de bir insanın olağan idesini yapar (Locke 2017: 145)."

Locke'a göre, bahsetmiş olduğumuz basit idelerin bir bölümü daima birliktedirler ve bir şeye ilişkin olarak tasavvur edilirler ve ortak bir kavram adı altında anılırlar. Bu kavramlar temelde birçok idenin birleşiminden oluşsa da insanlar yeterince dikkatli olmadığı için bunları basit idelermiş gibi görür ve bu basit idelerin nasıl olduğunu kavrayamadığı için, bunların nedeni olan bir dayanak (substratum) bulunduğunu varsayarak bunu töz (substance) olarak adlandırır.

> "Öyle ki birisi, arı töz genel kavramıyla ilgili olarak zihnini yoklasa, genellikle ilinek adı verilen basit ideleri üretebilen bir takım

niteliklerin taşıyıcısı varsayılan ve ne tür bir şey olduğunu kendinin de bilmediği dayanak idesinden başka bir şey bulamaz. Gerçekten birisine renk ya da ağırlığı kendinde taşıyan öznenin ne olduğu sorulsa, daha önce sözünü ettiğimiz, dünyayı büyük bir filin taşıdığını söyleyen Hintlinin, fili neyin taşıdığı sorulduğu zaman düşeceği durumdan daha iyi bir durumda olmaz (…) Demek töz adını verdiğimiz ide, varolduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan varolabileceklerine inanmadığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve dayanaklılık niteliğini imlemek üzere ona töz (substance) diyoruz (Locke 2017: 203- 204)."

Locke, tözlerin de iki tür idesi olduğunu dile getirir. Ona göre ilk türden töz idesi, bir insan, bir at, bir kuş idesi gibi bireysel varoluşuyla tek tözlerin idesidir. İkincisi ise, bu teklerin birçoğunu bir birlikte buluşturan idelerdir ki Locke buna örnek olarak ordu yahut koyun sürüsü örneklerini verir. Locke'un bu ikincileri töz olarak kabul etmesinin sebebi, birçok tözün toplu idesinden, bir birimin idesi gibi tek bir ide oluşturulmasıdır (Locke 2017: 145). Bu tür töz idelerini kabul etmekle birlikte Locke, hangi anlamıyla ele alırsak alalım, töz idesinin hiç de açık ve seçik bir ide olmadığını, uzayın doğasını tartıştığı bir pasajda vurgular. Buna göre kendisine uzayın bir töz mü ilinek mi olduğunu soranlara, bu sorunun cevabını bilmediğini ve tözün açık ve seçik bir doğası gösterilene kadar bu bilgisizliğinden utanç duymayacağını söyler (Locke 2017: 151).

Bu bağlamda, Locke, Descartes'ın töz kullanımına temelden karşı çıkacaktır. Locke, sözcükleri şeylermiş gibi kullanan Descartes'ı eleştirir ve isteğe göre konulan adların ne şeylerin doğasını değiştirdiğini ne de idelerin yerini tutmadıkça onların doğasını anlamamıza yardım ettiğini dile getirir. Buna göre Descartes, töz kavramını birbirinden farklı üç varlığa da uygularken hepten bir bulanıklığa ve yanlışlığa sebep olmaktadır.

"Bu tek hecelik töz sesini böylesine güçlü bir şekilde vurgulayanların genellikle yaptıkları gibi onu sonsuz ve kavranamaz Tanrı'ya, sonlu tine ve cisme uyguladıklarında bunu hep aynı anlamda mı kullandıkları ve böylesine değişik üç varlığa birden töz dendiğinde, bu sözcüğün hep aynı idenin yerini mi tuttuğu üzerinde düşünmelerini isterdim. Eğer öyleyse bundan, tıpkı ağaç ile çakılın aynı anlamda cisim olmaları ve cismin ortak doğasında birleşmelerinden dolayı bu ortak öğenin değişik kipleri olmaktan öte bir ayrımlarının bulunmaması gibi, Tanrı, tinler ve

> cisim de aynı tözün ortak doğasında birleştiklerine göre, bunların arasında da aynı tözün değişik kipleri olmaktan öte bir ayrım bulunmadığı türünden aykırı bir öğretinin çıkıp çıkmayacağını da sorardım. Eğer tözü Tanrı'ya, sonlu tinlere ve özdeğe üç ayrı anlamda uyguladıklarını ve bir sözcüğün, Tanrı'nın bir töz olduğu söylendiğinde bir idenin, ruhun bir töz olduğu söylendiğinde başka bir idenin ve bir cismin bir töz olduğu söylendiğinde de daha başka bir idenin yerini tuttuğunu söyleyeceklerse, yani töz adı üç ayrı seçik idenin yerini tutacaksa, bu seçik ideleri bildirseler ya da en azından, böylesine önemli bir kavramda böylesine şüpheli bir terimin karışık bir kullanımından doğal olarak ortaya çıkacak bulanıklığı ve yanlışları önlemek için bunlara üç ayrı ad verseler ne iyi ederlerdi; oysa töz teriminin üç seçik imleminin bulunduğunun düşünülmesi bir yana, doğru kullanımında bir tek açık ve seçik imlemi bile yoktur (Locke 2017: 152)."

Descartes'ın üç tözü bir kenara, töz kavramının kendisi dahi açık ve seçik olmayıp, icat edilmiş bir sözcüktür. İlinekler üzerine kafa yorarken, onları bağlı bulunacak bir şeyi gerektiren gerçek varlıklar olarak görenler, töz kavramına ihtiyaç duyarak onu icat etmek durumunda kalmışlardır. Locke açısından, dünyayı bir filin taşıdığını ve bu fili de bir kaplumbağanın taşıdığını düşünen Hintli filozof, eğer töz sözcüğünden haberdar olsaydı, file ve kaplumbağaya ihtiyaç duymayacak; dünyayı taşıyanın töz olduğunu söylediğinde yanıtı kabul görecektir. Çünkü ona göre, Avrupalı filozofun ne olduğunu bilmeden öne sürdüğü ve ilineklerin taşıyıcısı olarak sunduğu töz kavramı tam da bu türden bir kavramdır ve bu bağlamda filozoflardaki töz idesi, onun ne olduğunun değil, ne yaptığının bulanık idesidir (Locke 2017: 152). Öyleyse, insan at, taş vb. maddi bir töz hakkında konuştuğu zaman aslında algılanabilir niteliklerin basit idelerinin toplamı olan bir şey olarak attan ve taştan bahsetmektedir. Bu durumun yani töz tarzında bir kavrama ihtiyaç duyulmasının sebebi kişinin bir bütünlük olarak atın ya da taşın tek başına nasıl varolduğunu açıklayamamasından kaynaklanmaktadır.

Bu durum maddi tözler için geçerli olduğu kadar ruh için de geçerlidir. İnsanlar, düşünme, akıl yürütme, korkma vb. türünden zihin işlemlerinin kendi başlarına nasıl olup da varolabildiklerini anlayamadıklarından ve bu tür işlemlerin bedene ait olmayacağını düşündüklerinden; bütün bu eylemleri ruh dedikleri bir tözün eylemleri olarak düşünürler (Locke 2017: 205).

> "Özdek üzerine de, onun duyularımızı etkileyen birçok duyulur niteliği taşıyan bir şey olduğu dışında bir idemiz bulunmadığına göre; kendisinde düşünme, bilgi, kuşku ve devim gücü bulunan bir töz varsaydığımız zaman, tin tözü için de beden tözü için olduğu kadar açık bir kavram edinmiş oluruz; bunlardan birisi dışarıdan edindiğimiz basit idelerin (ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı (subtratum) varsayılmış olduğu gibi, öteki de içimizde deneyini geçirdiğimiz işlemlerin (yine ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı (substratum) varsayılmış olur (Locke 2017: 205)."

O halde özetlemek gerekirse, Locke açısından madde yahut ruh farketmeksizin töz dediğimiz şey aslında, basit idelerin bir araya gelmesinden oluşan bir varsayımdır ve bu varsayımın açık ve seçik idesine değil, tersine belirsiz ve bulanık bir idesine sahibizdir. Ancak Locke'un töz idesinin belirsizliği konusundaki eleştirilere dayanarak, onun tözü tamamen yadsıdığı fikrini çıkarmak hata olacaktır. Locke'un töz konusunda yaptığı eleştiriler, tözün kendisine getirilen eleştiriler olmaktan çok, bizdeki töz idelerinin karmaşıklığı, belirsizliği ve göreliliği üzerine temellenir. Locke'un eleştirilerinin temeli, tözün bizatihi kendisinden ziyade, bizdeki töz idesine getirtilen eleştirilerdir. Onun temel vurgusu, hemen her zaman töz idelerinin belirsizliği, karanlık olmaları ve karmaşıklığı üzerinedir. Nitekim Locke hiçbir zaman açık bir biçimde genel olarak töz kavramını yadsımaz. Onun temel problemi, başta Descartes olmak üzere töz konusu üzerinde durmuş olan seleflerinin, bu açıklık ve seçikliğe sahip olmadıkları halde, sahip olduklarını zannetmeleridir (Millican 2015: 13). O halde Locke açısından her ne kadar bir dayanak olarak bulanık bir töz idesine sahip olsak da; ne olduğunu tam olarak bilemeyiz. O töz idesinin kendisinin son derece belirsiz bir muhtevaya sahip olduğu konusunda ısrarcıdır ancak töz fikrini gerekli görür. Worcester Piskoposu Edward Stillingfleet'in kendisini töz fikrini ortadan kaldırdığı için eleştirmesi üzerine Locke, töz ile töz idesi arasında ayrım yaptığını dile getirir. Buna göre bir idenin belirsiz olduğunu söylemek bu idenin refere ettiği şeyin yadsınması anlamına gelmez. Öyleyse belirsiz olan töz idesidir. Ayrıca o töz idesini de gerekli gördüğünü, algılanabilen nitelikler yahut basit ideler olduğu sürece tözün ortadan kalkmayacağını söyler (Yolton 1993: 284)[20].

---

[20] Yolton, Locke'un bu görüşlerini dile getirmekle birlikte, onun bu görüşlerinin samimi olmayabileceğini, piskoposu yatıştırma amacı taşımış olabileceğini de vurgular (Bkz. John W. Yolton, A Locke Dictionary, Blackwell, Oxford, 1993, s.

Son söz olarak denebilir ki, Locke'un töze dair yaklaşımı, içinde bir takım belirsizlikler de barındıran, ikili bir yaklaşımdır. O bir taraftan töze dair her türlü düşüncemizin bir tür dayanak (substratum) kavrayışından çıktığını düşünerek kavramı onaylar. Ancak öte yandan bizdeki töz idesinin son derece bulanık ve belirsiz olduğunu öne sürerek tözün doğasına dair anlamlı şeyler söylemenin zorluğunun farkındadır. Böylelikle Locke için en önemli noktalardan birisi, töz üzerinden bizim anlama yetimizin sınırlarına da dikkat çekmektir. Geleneksel töz kavrayışının tahribi ve uzun vadede onu kullanımdan kaldıracak yahut kullanım şeklini büyük ölçüde değiştirecek süreç Locke'tan sonra ivme kazanır. Berkeley, maddi töz fikrine karşı çıkarken, Hume, töz fikrinin anlamsızlığını öne sürerek töz fikrine toptan bir savaş açacaktır. Her ne kadar görüşleri farklı olsa da Hume'un felsefesinde Locke'un düşüncesinin yankılarını bulmak mümkündür (Yolton 1993: 287).

3.2. David Hume

Kendi zamanına kadar olan felsefi araştırmaların genellikle oyalanma olduğunu ve artık bıkkınlık verdiğini düşünen Hume, felsefede ciddi bir dönüşüm yapmak niyetindedir. Ona göre metafizik söz konusu olduğunda meselelerin daha ciddi biçimde ele alınması için gereken şey, kendi ifadesiyle sınırdaki bir kaleyi ya da köyü ele geçirmek yerine doğrudan başkente yürümek olacaktır (Hume 2015: 12). Bu şu anlama gelir: tıpkı bir zamanlar olduğu gibi insan doğası bilimlerin merkezine konulmalı ve incelenmelidir. Hume tarafından başkente yürümek olarak adlandırılan bu incelemenin temelinde deney ve gözlem olacaktır.

İnsanın anlama yetisine dair yapılacak olan bu araştırmada, idelerin ele alınarak incelenmesi büyük öneme sahiptir. Çünkü felsefe tarihi boyunca birçok filozofun yakalandığı metafizik tuzaklara yakalanmamak yahut bir filozofun düşüncesindeki boşlukları görebilmek ancak bu sayede mümkündür. Nitekim Hume'a göre bir felsefi kavramın hiçbir anlam içermediğinden şüphelendiğimizde bu farazi kavramın hangi idelere dayandığını ve bu idelerin hangi izlenimler yoluyla oluşturulduğunu incelemek bize kavramın iç yüzünü gösterebilir. Ele alınan kavram ya da ide, son tahlilde herhangi bir izlenime karşılık gelmiyorsa, bu kavram ya da ide hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

---

284).

Bu amaçla yola çıkan Hume açısından insan aklının tüm nesneleri iki türde incelenebilir. Bunlardan ilki ideler arasındaki ilişkiler, ikincisi ise olgusal durumlardır. Salt ideler arasındaki ilişkilerle örnek olarak geometri, matematik gibi alanlar verilebilir. Matematiksel işlemler, salt zihindeki ideler vasıtasıyla ilerleyen işlemlerdir ve evrende herhangi bir yerde varolan bir şeye bel bağlamadan keşfedilebilirler (Hume 2017: 23). Olgusal durumlarsa, aklın, ideler arasındaki ilişkilerin doğrulandığı tarzda doğrulanamayan nesneleridir. Hume'a göre her olgusal durumun tersi yine mümkündür, çünkü çelişki içermez her ihtimal gerçekliğe uygun görünür. Buna göre Hume için olgusal düzlemde kaldığımızda güneşin yarın doğmayacağı önermesi, en az yarın doğacağı önermesi kadar anlaşılırdır. Salt olgusal düzlemde kaldığımızda bir olayın gerçekleşmesi yahut gerçekleşmemesi aynı oranda mümkün görünmektedir. Peki ama olgusal durumlar hakkında, bu denli kesin varsayımlara sahip olmamızın nedeni nedir? Hume göre bu soru, ne Antikçağ filozofları tarafından ne de Modern dönem filozofları tarafından hakkıyla incelenmemiş bir sorudur. Hume, olgusal duruma ilişkin bütün akıl yürütmelerimizin, ideler arasındaki üç bağlantı ilkesinden neden-etki ilişkisine dayandığı kanaatindedir. Ona göre sadece bu ilişki yoluyla insan belleğinin ve duyularının apaçık verilerinin dışına çıkabilir (Hume 2017: 24).

> "Karanlıkta bir insan sesi ve akılcı konuşma duymamız, orada bir insan olduğuna emin olmamızı sağlar. Neden? Çünkü bunlar insan bünyesinin ve dokusunun sonuçlarıdır ve ona sıkı sıkıya bağlıdır. Eğer bu nitelikteki diğer tüm muhakemeleri teşrih masasına yatırırsak, neden-etki ilişkisine dayandığını ve bu ilişkinin yakın veya uzak, doğrudan veya dolaylı olduğunu görürüz. Isı ve ışık ateşin dolaylı etkileridir ve birini haklı olarak diğerinden çıkarabiliriz (Hume 2017: 25)."

Burada, neden-etki ilkesinin kaynağına dair bir soru ortaya çıkabilir. İnsanda belirli nedenlerin her zaman aynı sonuçları doğuracağına dair beklenti yaratan şey nedir? Neden etki bizde doğuştan varolan, apriori bir ilke midir? Yahut güneşin her gün doğması; ağaçların senenin belirli bir dönemi yapraklarını açıp belirli bir döneminde dökmesi; ateşe yaklaştığımızda bizi yakması, suyun ıslatması, rüzgârın savurması gibi bütün olayların bir kez gerçekleşti diye yarın da gerçekleşeceği, hatta belki sonsuza kadar tekrar edeceği fikri deneyimin kendisinden çıkarsayabileceğimiz bir bilgi midir? Yediğimiz bir ekmeğin güzel olması, belirli bir tada sahip olması, bizde

neden yiyeceğimiz öteki ekmeklerin de aynı özelliklere sahip olacağı beklentisini oluşturur. Hume bunun salt deneyimden de, deneyime dayanan akıl yürütmelerimizden de kendi başına çıkarılamayacağını savunur. O halde nedir bizde geçmişin geleceğe benzeyeceği beklentisini uyandıran şey? Hume'a göre deneyimden çıkarılan tüm sonuçlar, akıl yürütmelerimizin değil, alışkanlıklarımızın ya da adetlerimizin sonucudur.

> "Zannederiz ki, bu dünyaya birdenbire gelmiş olsaydık, ilkin bir bilardo topunun diğerine çarpmasıyla ona hareket aktaracağını çıkarsayabilirdik ve olaya ilişkin kesin bir dille konuşmak için olayın gerçekleşmesini beklememize gerek olmazdı. Alışkanlıkların etkisi o kadar fazladır ki, en güçlü olduğu yerde doğal cehaletimizin üstünü örtmekle kalmaz, kendisini gizler ve sadece en üst derecede bulunduğu için hiç olmuyormuş gibi görünür (Hume 2017: 26)."

Öyleyse Hume için neden ve etki ayrı olaylardır. Herhangi bir olayda nedenden etkiyi çıkarsayabilmemizin sebebi gözlem ve deneyimdir. Bu nedenle Hume için birçok filozofun peşinden koştuğu nihai nedenler, kaynaklar yahut ilkeler, insan soruşturmasına kapalıdır. "En kusursuz nitelikteki ahlak felsefesi ya da metafizik ise" der Hume, "ancak cahilliğimizin daha büyük parçalarını keşfetmemize hizmet eder (Hume 2017: 29)."

Locke gibi, Hume da düşünce ve idelerimizin, güçlü bir şekilde duyu algılarımıza ve izlenimlerimize bağ(ım)lı olduklarını düşünür. Ona göre tüm yalın idelerimizin ilk ortaya çıkışlarında, yalın izlenimlerden meydana gelmektedirler ve bu bağlamda her yalın ide kendisine benzeyen bir yalın izlenime ve her yalın izlenim de kendisini karşılayan bir yalın ideye sahiptir (Hume 2015: 18-19). Düşünce ve idelerimiz, algı ve izlenimlerimizi oluşturmazlar, tam tersine algı ve izlenimlerimiz vasıtasıyla bizler düşünce ve idelerimizi oluştururuz. Biz bir renk algısına ve izlenimine sahip olmadan, onun düşüncesi, tasarımı yahut idesine sahip olamayız. Tatmadığımız bir lezzetin tasarımını meydana getiremeyiz.

Hume hem düşüncelerimizi ya da idelerimizi hem de izlenimlerimizi kapsayan bir ayrım olduğundan bahseder. Bu yalın ve karmaşık ayrımıdır. Buna göre yalın izlenim yahut ideler, ayrılmaya izin vermezlerken, karmaşık izlenim ya da ideler parçalarına ayrılabilirler (Hume 2015: 17). Bu bağlamda söz gelimi bir portakalın sahip olduğu renk, koku ve tat gibi nitelikler, birleşik olsalar da, birbirlerinden ayrılabilir niteliklerdir. İdelerimiz arasında en önemli

olanlar, bu karmaşık idelerdir ve bu karmaşık ideler, Hume tarafından, Locke'tan alınan ilhamla, kipler, ilişkiler ve tözler olarak üçe ayrılır. Bu bağlamda çalışmamız açısından önemli bir yere sahip olan tözler, Hume'a göre de karmaşık idelerdir.

Tıpkı Locke gibi Hume için de bizdeki töz idesi, açık ve seçik bir ide değildir. Tözün açık ve seçik idesine sahip olduğunu varsayan filozoflar yanılmaktadır. Nitekim Hume, bizde idelerin ya iç duyu izlenimlerinden yahut dış duyu izlenimlerinden türediğini düşündüğünden ötürü, tözün hangi tür izlenimlere ait olduğunu sorar. Eğer, dış duyu izlenimlerine dayanıyorsa, renk, ses, tat gibi bir şey olmalıdır ancak hiçbir filozof tözün böyle bir şey olduğunu kabul etmez. O halde iç duyu izlenimlerinden türemektedir. Ancak Hume'a göre iç duyu izlenimlerimiz sadece tutkular ve duygulara dayandığından ve tözün bir tutku yahut duygu olması da mümkün olmayacağından; töz iç duyu izlenimlerine de dayanmamaktadır. Bu bağlamda Hume için töz idesine sahip olduğunu ileri süren filozoflarda, belirli niteliklerin toplamı olması dışında bir töz idesi mevcut değildir. Bu bağlamda töz, bir nesne söz konusu olduğunda sırf hatırlamak yahut sözünü edebilmek için, muhayyile tarafından bir araya getirilen yalın ideler toplamından başka bir şey değildir. Nitekim Hume'a göre, muhayyile, değişen şeylerin ardında değişmeden kalan, bilinmeyen görünmeyen bir şey olduğu fikrini uydurmaya meyillidir. İşte muhayyilenin uydurduğu bu şey de, genellikle töz, temel ve ilk madde olarak adlandırılır (Wiggins 2016: 42).

Öyleyse cisimlere ilişkin idelerimiz, birçok farklı niteliğin idelerinin oluşturduğu bir derlemeden başka bir şey değildir. Bu nitelikler aslında birbirlerinden farklıdırlar ancak oluşturdukları birleşim kendi başına bir şey olarak görülür ve insanlar tarafından, değişimler karşısında aynı kaldığı varsayılır. Yani nesnelerin ardışık niteliklerini yakın bir ilişki yoluyla birleştikleri için, zihin bu ardışıklığa baktığında kolay bir geçiş sayesinde değişikliği pek algılayamaz. Böylelikle zihin, ardışıklığın ardında değişmeden varolan tek ve devamlı bir nesne varsayar (Hume 2015: 153). "Bu çelişkileri uzlaştırabilmek için imgelem tüm bu değişmeler altında aynı kaldığını varsaydığı bilinmez ve görünmez bir şey uydurma eğilimindedir ve bu anlaşılmaz şeyi töz, ya da kökensel ve ilk özdek olarak adlandırır (Hume 2015: 154)."

Düşüncemizin, bir nesnenin niteliklerinin farklı olmasına rağmen, değişiklikleri görememesinden ötürü onları birmiş gibi algılamasının çeşitli sonuçları vardır. Hume, zihnimize, birisi tam anlamıyla yalın ve

bölünmez; ötekisi ise bir arada varolan parçalardan müteşekkil iki cisim sunulduğunda zihnin eylemlerinin çok farklı olmayacağını öne sürer. Buna göre muhayyilemiz, yalın nesneyi değişiklik ve değişim olmadan tek bir parça olarak kavradığı gibi, bileşik nesneyi de kendi içerisinde, bir parçadan ötekine geçişi durmayacak şekilde birleştirir. İşte bu yüzden, farklı nitelikler birbirlerinden ayırt edilemeyerek, bir bütünmüşçesine kavranacaktır. Ancak zihin bir şekilde, nesnenin bu niteliklerinin farkına vardığında, nesnenin birliği fikrinden vazgeçmez ve bu nedenle nitelikleri haiz olan ve değişim karşısında aynı kalan bir birlik ya da bütünlük ilkesi varsayar. İşte bu varsayım yahut kurgu filozoflar tarafından kökensel töz olarak adlandırılan kurgudur.

> "Bu yüzden renk, tat, şekil, sertlik ve diğer nitelikler, şeftali ya da kavunda birleştikleri zaman, tek bir şey oluşturuyormuşçasına kavranırlar ve bu şey, bu niteliklerin düşünme yetisini aynı şekilde etkilemeye götüren yakın ilişkilerinden ötürü, sanki hiçbir biçimde bileşik değilmiş gibi alınır. Ancak zihin burada durmaz. Ne zaman nesneyi başka bir ışıkta görecek olsa, tüm bu niteliklerin birbirlerinden farklı, ayırt edilebilir ve ayrılabilir olduklarını görür; şeyleri bu görüş biçimi nesnenin birincil ve daha doğal kavramlarını yok edici olduğu için imgelemi bilinmeyen bir şey ya da kökensel töz ve özdek uydurmak zorunda bırakır; bu da bir bakıma nitelikler arasında bir birlik ya da bütünlük ilkesidir ve aynı zamanda bileşik nesnenin, tüm o çeşitliliği ve bileşikliğine karşın, tek bir şey olarak anılması için ona bir isim verilmesini sağlar. (Hume 2015: 154)."

İnsan, cisimlerin duyumsayamadığı değişimlerine baktığında, bütün değişimlerin bir tözün nitelikleri üzerinde gerçekleştiğini varsayar. Bu bağlamda Hume için Aristoteles felsefesinde temel bir yere sahip olan ilinek kavramı da bu kurgu üzerinde yükselmektedir. Ona göre renkler, sesler, tatlar, şekiller ve diğer özellikleri düşündüğümüz zaman, bunları destekleyecek ve bu niteliklere dayanak olacak bir özne varsayarız. Hume felsefesinin temeli olan neden-sonuç arasında bir ilişki olduğuna dair varolan eski alışkanlık burada da devreye girer ve insanı, niteliği bilinmeyen bir töz çıkarımına götürür.

> "Felsefeciler, yapıntılarını gizli niteliklere ilişkin görüşlerinde daha da ileri götürür ve hem anlamadıkları bir destekleyici tözü hem de kendisiyle ilgili olarak eşit ölçüde eksik bir tasarım [ide] taşıdıkları desteklenen bir ilineği varsayarlar. Öyleyse bütün dizge baştan sona kavranamazdır ama yine de bu yukarıda açıklananların herhangi

biri kadar doğal ilkelerden türemiştir (Hume 2015: 155)."

Öyleyse töz Hume için hiçbir idesine sahip olamadığımız ve dolayısıyla hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir kurgudur. Felsefe tarihinde Aristoteles'ten başlayarak sürekli yapılan töz ve ilinekler arasındaki ayrım filozofların hayallerinden ibarettir. Böylece Rasyonalist filozoflar tarafından savunulan, Locke tarafından belirsiz olmakla itham edilip yine de varlığı yadsınmayan, Berkeley tarafından kısmi olarak kabul edilen töz, Hume ile birlikte tamamen yadsınır.

Sonuç

Felsefenin başlangıcıyla birlikte filozofların kavram dağarcığının vazgeçilmez unsurlarından birisi olan töz, İlkçağ boyunca filozoflar için sürekli başvurulan bir kavram olmuştur. Ancak töz konusunda asıl inceleme esas olarak Aristoteles tarafından yapılmıştır. Felsefeyi varlık olarak varlığı araştıran alan olarak sunan Aristoteles felsefesinde töz, diğer bütün kategoriler arasında en önemli yere sahip olan kategoridir. Buna göre töz hem "şu" diye gösterebileceğimiz bireysel varlıklar hem de –özellikle *Metafizik*'te- bir tözün bağımsızlığını sağlayan özellik olarak form anlamlarına gelir.

Descartes'ın tözü ruh, beden ve Tanrı olmak üzere üçlü bir yapı içerisinde karşımıza çıkar. Buna göre insan ruhu itibariyle düşünen, bedeni itibariyle ise yer kaplayan bir varlıktır. Ancak ruh ve beden tözleri, sonlu tözlerdir. Spinoza'nın felsefesinde de töz olarak Tanrı ya da doğa son derece önemlidir ancak üç töz sunan Descartes'ın aksine, Spinoza açısından tek töz Tanrı'dır. Buna göre evrendeki her şey, Tanrı'nın sıfatları yahut bu sıfatların duygulanışları olarak karşımıza çıkar. Sırf tabiat kanunlarıyla etkide bulunan töz olarak Tanrı, evrenin düzeni dışına çıkamaz ve zorunluluğun dışında eylemde bulunamaz. Spinoza'nın hem töz hem de Tanrı kavrayışı onun çağdaşı olan Leibniz tarafından eleştirilecektir. Üç töz belirleyen Descartes'ın ve tek töz belirleyen Spinoza'nın aksine Leibniz sonsuz sayıda töz olduğunu dile getirir. Leibniz'in monad olarak adlandırdığı bu tözler, dışarıdan müdahaleye kapalı ve basit varlıklardır. Birleşik olmadıklarından parçalara ayrılamayan monadlar sadece en mükemmel monad olan Tanrı tarafından vücuda getirilir yahut yok edilebilirler.

Töz düşüncesine getirilen ilk eleştirilerden birisi, felsefesini ideler üzerine inşa eden Locke tarafından yapılır. Doğuştan idelerin varlığını yadsıyan Locke, töz idesinin ne doğuştan bir ide olduğunu ne de duyumdan ve deneyden edindiğimiz bir ide olduğunu dile getirir.

Ona göre bizdeki töz idesi son derece karanlık ve belirsizdir. Bu nedenle biz tözün ne olduğunu asla bilemeyiz. Ancak Locke, töz idesini karanlık olduğu nedeniyle eleştirse de, tözün kendisini yadsımaz ve varlığını kabul eder. Locke'tan sonra Berkeley maddi tözü reddetse de tözün tam anlamıyla reddi Hume tarafından gerçekleştirilecektir. İzlenime dayanmayan bütün ideleri reddetme eğiliminde olan Hume, töz idesinin de herhangi bir izlenime dayanmadığını düşünür ve bu nedenle reddeder. Ona göre töz sadece filozofların kurgusu ya da fantezisinden ibaret bir kavramdır. Buna göre, İlkçağ, Ortaçağ ve Modern Dönem boyunca felsefecilerin en sık başvurduğu kavramlardan birisi olan töz düşüncesi, getirilen eleştiriler aracılığıyla tahrip edilir. Her ne kadar günümüzde hâlâ çeşitli şekillerde töz fikrini savunan düşünürler varsa da, töz felsefe tarihinde sahip olduğu ayrıcalıklı konumunda değildir.

Kaynaklar

Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristotle. (1962). *Categories.* (H. P. Cook, Çev.) Massachussets: Harvard University Press.

Ayers, M. (1998). Substance, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York.

Benett, J. (1987). Substratum. *History of Philosophy Quarterly*(4), 197-215.

Boutroux, E. (2017). *Leibniz Hayatı ve Felsefesi*. (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Bumin, T. (2014). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Capra, F. (2014). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. (M. Armağan, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Cevizci, A. (2007). *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi.* Bursa: Asa Kitabevi.

Cevizci, A. (2014). *İlkçağ Felsefesi,* İstanbul: Say Yayınları.

Cohen, S. M. (2009). Substances. G. Anagnostopoulos içinde, *A Companion to Aristotle* (s. 192-212). Oxford: Blackwell.

Cohen, S. M. "Aristotle's Metaphysics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>.

Çevikbaş, S. (1998). *Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Yayımlanmamış Doktora Tezi*). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çotuksöken, B & Babür S. (1993). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı

Yayınevi.
Denkel, A. (2003). *Bilginin Temelleri*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
Gaudemar, M. d. (2012). *Leibniz Sözlüğü*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
Hünler, S. Z. (2003). *Dört Adalı*. İstanbul: Paradigma.
[İnan] Abdülkadir (1934), Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında, *Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, Sayı: 2, Devlet Matbaası, İstanbul, ss. 277-285
Kuçuradi, İ. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
Kutluer, İ. (1993). Cevher, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, TDV yayınları, İstanbul.
Leibniz. (2011). *Monadoloji ve İlgili Yazılar*, Mektuplar. (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
Leibniz. (2014). *Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma.* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Magee, B. (2000). *Büyük Filozoflar*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
Merill, K. R. (2008). *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Maryland & Toronto: The Scarecrow Press.
Millican, P. (2015). Locke on Substance and Our Ideas of Substances. P. Lodge, & T. Stoneham içinde, *Locke and Leibniz on Substance* (s. 8-27). New York: Routledge.
Özcan, M. (2016). *Aristoteles.* Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
Robinson, H., "Substance", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>.
Ross, D. (2011). *Aristoteles.* (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Spinoza, B. (2008). *Kötülük Mektupları*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
Spinoza, B. (2009). *Etika.* (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
Timuçin, A. (2010). *Leibniz'in Felsefesi*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Wiggins, D. (2016). *Continuants: Their Activity, Their Being and Their Identity*. Oxford: Oxford University Press.
Yolton, J. W. (1993). *A Locke Dictionary*. Blackwell: Oxford.
Zelyüt, S. (2011). *Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi

E

Bölüm 8: Zamana Yazgılı Olmak ve Mekanda Kaybolan Zaman

(Zamana Dair Bir Sorgulama)

Özgül EKİNCİ[1]

İNSAN ZAMAN YAZGILI FANİ

Her insan zamana yazgılı,
Zaman ise koca bir muamma.
Ne silebilirsin zamanın izlerini ne de yaşanmamış kılabilirsin
Anların bir tekini.
Beyazdır zamanın rengi,
Git gide boyanır bu renge saçın her teli.
Şekli ise derinleşen çizgiler,
Bütün bedene sirayet eder, zamanın şekli.
Hey, dimdik yürüyen sen!!!
Bastonla bile taşıyamazsın artık o bedeni,
Kim bilebilir ki zamanı senden iyi.
Ne coğrafya ne düşünmek,
Zamandır insanın en gerçek kaderi.
Çıldırırsın, düşünmekten çekersin el eteği
Bir isyanla silersin sınırların, coğrafyanın
Şeklini/bedelini.
Lakin mümkün değildir, zamanın terki.
İnsan zaman yazgılı fani,
Zamandır insanın gerçek kaderi…

Özgül Ekinci

[1] Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

1. Giriş

Zamanın neliği, metafiziğin en can alıcı sorularından biridir. Fakat metafiziğin birçok problem alanı gibi bu soru da o kadar kolay cevaplanabilecek bir soru değildir. Zamanın metafizik için önemli bir problem teşkil etmesinin sebebi, zamana yazgılı varlıklar olmamız ve bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin bu yazgımızda bir değişiklik olmamasıdır. Acaba zaman sadece bizim yazgımız mıdır? Diğer bir ifade ile evrenin de bir zaman yazgısı var mıdır? (Evrenin bir başı sonu var mıdır? Yoksa evren ebedi-ezeli midir? Başka bir ifade ile, evrenin yaratıldığı bir başlangıç anından ve onun son bulacağı bir kıyamet senaryosundan bahsetmek mümkün mü?) Eğer bütün evren olarak zamana yazgılıysak, sonraki soru zamanın nasıl bir şey olduğu olacaktır. Zaman nedir? Zaman ve değişim aynı şeyi mi ifade eder? Eğer evren olarak bir ezeli-ebediliğe fakat varlıklar olarak bir sona mahkumsak, bu durumda sorulacak soru, bu ezeli-ebedi zaman içindeki sonluluğumuzun nasıl bir anlam ifade ettiği olacaktır? Bilim zamanı nasıl değerlendirir? Mutlak bir zamandan bahsedebilir miyiz yoksa zaman göreceli midir? Zaman ile mekan arasında nasıl bir ilişki vardır? Mekansız bir zaman hayal edebilir miyiz? Mekanı ve değişimi bir kenara bırakırsak hala bir zamandan bahsedebilir miyiz? Bilimin zamana bakışı ile insanın günlük hayatta zamana bakışı arasında bir fark var mıdır? İnsan zamanı geçmişe, şimdiye ve geleceğe böler. Bütün bunlar ne anlama gelir? Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bölümlere ayrılabilir mi? Yoksa bunların ötesinde zaman sadece insana bağlı, sezgisel veya psikolojik bir olgu mu? Bu makalenin cevap arayacağı sorular bunlar olmakla beraber, cevaplar içinse, Aristoteles, Kant, Heidegger, Bergson ve Einstein'ın fikirleri üzerinden bir güzergah izlenecektir. Uğrayacağımız bu duraklarda, ilk olarak zamanın neliği (Aristoteles ile küçük bir giriş yapılcak), sonrasında insanın zamana yazgılı olması (insan ve zaman ilişkisi -Kant, Bergson ve Heidegger) ve devamında bilimin zamana bakışı (zaman ve mekan ilişkisi -Einstein) ele alınacaktır. Metafizik derinlerde düşünebilmektir. Bu yazıda çok derinlere inemesek de (bu yazının maksadını aşacağı için) bir yankı uyandırabilmeyi ümit ediyorum.

2. Aristoteles: Zaman ile Devinim/Değişim Aynı mıdır?

Aristoteles, zamanın doğasını anlamanın zorluğunu şu şekilde dile getirir: Zaman, "...Ya hepten var olmadığı ya da kaygan ele avuca gelmez bir şey olduğu şunlardan çıkartılabilir: zamanın bir parçası var

olmuştur, [artık] yoktur: öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki, var olmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek" (Aristoteles, 2001:183). Bu nedenle, zamanı anlamak kolay değildir.

Aristoteles zamanın bu kaygan doğasını ifşa eden bir başlangıçtan sonra, zamanı anlamak için zaman ile devinim/değişimin[2] ilişkisini ele alır. Genel olarak, zaman, devinim ile olan ilişkisi çerçevesinde ele alınır. Zamanı hesaplama şeklimiz devinim veya değişime dayalıdır. Aristoteles de bu nedenle, şu soruyu sorar: Acaba zaman ile devinim aynı şey midir? Devinim, belli bir alanı kapsar ve aynı zamanda kimi yerde hızlı iken kimi yerde yavaştır. Fakat zaman her yerdedir ve yavaş ile hızlıyı belirleyende zamandır. Bu nedenle, devinimin zamanla aynı şey olmadığı söylenebilir. Fakat bu zaman ile devinimin birbiri ile hiçbir ilişkisi olmadığı anlamında da değildir. Çünkü bizim zaman algımız değişim veya devinimden ayrı değildir. Zamanın geçtiğinden bahsettiğimiz her yerde bir devinim ve değişim de gerçekleşmektedir. Diğer türlü zamanın aktığını veya geçtiğini fark etmemekteyiz. Bu nedenle de, zaman, devinim olmasa bile, devinim ile ilgili bir şey olmalıdır (Aristoteles, 2001:187-189). Bu bağlamda, Aristoteles zamanın tanımını devinim üzerinden verir:

> "…Aslında zaman şu: *önce ile sonraya göre devinim sayısı.* ….Demek ki devinim zaman demek değil, devinimin bir ölçüsü olduğu için bu böyle. Şuradan da belli: 'çok' ile 'az'ı sayı aracılığı ile seçiyoruz, devinimin çokluğunu ya da azlığını ise zaman aracılığıyla. Demek zaman bir tür sayı; ama sayının iki anlamı var (nitekim hem sayılan ile sayılabilir olana "sayı" deriz hem de onunla saydığınız şeye). İmdi zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey" (Aristoteles, 2001: 191 193).

Aristoteles zaman ile devinimi aynı şey olarak görmez, fakat zaman ile devinim birbiri ile ilişkilidir. Çünkü zaman devinimi ölçer. Bizim zaman algımız, devinimin önceliği ve sonralığını düşünmemize bağlıdır. Diğer bir ifade ile, zaman tek başına bir varlık alanından ziyade devinimle ilişkisi çerçevesinde bir varlık alanı kazanır. Zaman, devinimi önceliğine ve sonralığına göre saymaktır. Fakat bu zamanın bir sayı olduğu anlamında değil, zamanın sayı aracılığıyla sayılabilir

---

[2] Aristoteles, bu sorgulamada, hareket ve değişim derken aynı şeyi kast ettiğini söyler. (Aristoteles, 15)

bir şey olduğu anlamındadır. "Yalnızca devinimi zamanla ölçmüyoruz, zamanı da devinimle ölçüyoruz, Çünkü birbirlerince belirleniyorlar: nitekim zaman onun sayısı olduğu için devinimi belirliyor, devinimse zamanı" (Aristoteles, 2001:199). Aristoteles zamanın ve uzayın nesnelerle olan ilişkileri olmadan bir zaman ve uzaydan bahsetmenin doğru olmadığını söyler. "…Zaman içinde olan bir nesne için o nesne var olduğu sürece bir zaman var, devinim içinde olan bir nesne için de o nesne devinim içinde olduğu sürece bir devinim var" (Aristoteles, 2001: 201). Durağan (devinim etme potansiyeline sahip) ve devinen her şey zaman tarafından sarılır. Bu bağlamda, Aristoteles bir zamanın varlığına inanır, fakat bu zaman, nesnelerden ayrı mutlak bir zaman değildir. Nesne ve onun devinimi ile ilişkisi bağlamında bir zaman anlayışından bahsedilebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, zaman, nesneler ve devinim arasında bir ilişki vardır. Çünkü zaman devinimin sayısıdır. Devinen her şey ise, bozulup, yok olmaya doğru bir değişime uğrar (Aristoteles, 2001: 203 205). Bu nedenle de, devinimin ve zamanın beraberinde bir bozulma etkisi olduğu da söylenebilir.

Aristoteles zamanı anlamaya çalışırken işin içine ruhu da koyar. Zamanı algılayan insan ile zaman arasında bir ilgi var mıdır? Sayı saymak, akla sahip bir ruhun işidir. Peki akla sahip böyle bir ruh olmadan (devinimi sayan biri olmadan) hala bir zamandan bahsedebilir miyiz? Bu soruyu cevaplamak için, zaman ile devinim arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamak gerekir. Eğer zaman sadece devinimin bir sayısı ise, bu akıl sahibi bir ruhtan ayrı değilse, zamanın insanın dışında bir varlığa sahip olmadığı söylenebilir. Fakat zamanı doğru anlamak olmaz. Çünkü 'daha önce' ve 'daha sonra' devinim içinde var, bunların sayılabilir olması, zamanı veriyor, dolaysıyla da zamanda devinim gibi olduğu için, zamanında ruhtan bağımsız ve devinim gibi daimi olduğu söylenebilir. Zaman anlardan oluşur ve anların başlangıç ve sonların olduğu bir süreklilik teşkil eder (Aristoteles, 2001: 207-209; Ross, 2014: 149-150). Bundan sonra, zamanın hangi tür devinimin sayısı olduğu sorulabilir, çünkü birbirinden farklı devinim türleri vardır. Nitelik değiştirme, yer değiştirme, oluş, bozuluş, yok oluş, artma hep zaman içinde gerçekleşmektedir. Aynı anda olan bütün devinimler türü ne olursa olsun (niteliksel değişme, yer değiştirme…) aynı zamanı paylaşırlar. Diğer bir ifade ile; aynı anda farklı devinimler olabilir, fakat aynı anda gerçekleştikleri için zamanları da aynıdır. Fakat asıl kıstas alınan devinim, yer değiştirme ve özelde dairesel yer değiştirmedir. Zamanı

gök kürenin devinimi ile özdeşleştirmenin kaynağı da buna dayanır (Aristoteles, 2001: 211-213; Ross, 2014: 150).

Aristoteles, zamanın neliği sorusunun ağırlığını ifade ettikten sonra, zaman ile devinim arasındaki ilişkiyi inceler ve nihayetinde devinim üzerinden bir cevap verir. Aristoteles bu bağlamda, zaman ile devinim arasındaki ilişki üzerinden bir tanım verir. İlaveten zaman, insana bağlı bir şey değil, hareket gibi daimi olan bir şeydir. Yine de elbette ki zaman insana temas eder. Zamanın temas ettiği ve eskiyip, bozulan diğer nesneler gibi, insan da zamanla değişir ve yaşlanır. Zamansal bir yazgıya sahip her şey bozulup, yaşlanıp, yok olurken, zaman, kürelerin hareketi gibi daimidir. Zaman ile insanın ilişkisi gerçekten de doğadaki her nesne kadar mıdır? Yoksa zaman ile insan arasında özel bir bağ var mıdır? Bu soruyu cevaplandırırken Aristoteles'in düşünce çizgisinden ayrılarak, zamanı dışarıda değil, bizzat insanın içinde arayan veya zamanı insanın bizzat kendisi olarak gören düşünürler de olmuştur: Zamanı insana ait deneyimin formu olarak gören Kant, zamanı varoluşumuzla ilişkilendiren (Dasein'ın zamansallığı) Heidegger ve zamanı psikolojik olarak değerlendiren (bellek ile ilişkilendiren) Bergson gibi. Diğer bir ifade ile, felsefede az önce isimlerini andığımız gibi bazı düşünürler, zaman ile insan arasındaki ilişkiyi, evren veya nesneler ile zaman arasındaki ilişkiden farklı görmüşlerdir.

3. Kant: İnsan Deneyiminin Formu Olarak Zaman

Kant, zaman ile insan arasında özel bir bağ kuran önemli düşünürlerden biridir. Bu bağı bilgimizin sınırını araştırdığı çalışması olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, ortaya koyar. Fakat Kant'ın zaman ve mekan üzerine bakış açısını anlamak için kısada olsa, bilgiye ulaşma noktasındaki fikirlerine değinmek yerinde olacaktır. Bilgimizin doğasına dair bazı değerlendirmelerde bulunan Kant, bilgimizin sınırları konusunda ne tamamen rasyonel bir cephede yer alır, ne de tamamen empirist bir cephede yer alır. Rasyonalistlerin bilgiyi kavramlara dayandırmasının yanında empiristler duyular aracılığıyla elde edilen algılara dayandırmaktaydı. Fakat Kant, her iki görüş çizgisinden farklı olarak, bilginin iki yanı içinde barındırdığını ifade etmiştir: Algı ve Kavram. Hatta Kant'ın meşhur ifadesi "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür." bu fikrine gönderimde bulunur. Bilgi ne tam olarak duyulara ne de düşünceye dayandırılabilir. Bilgiden bahsedebilmemiz için ikisi de gereklidir. Bu

bağlamda bizim bilgimizin iki kaynağı, duyular ve anlama yetimizdir (Heimsoeth,2007: 79). Fakat duyu verilerinden bahsederken Kant, kendini empirist bakış açısından ayırır. Kant, algıyı sadece duyu verilere dayandırmaz, duyu verileri sadece algının maddesini oluşturur. Fakat ayrıca duyuların formları da vardır. Biz bu sayede algılayabilmekteyiz. Duyunun formları, duyu verileri ile birlikte, ortaya çıkmaktadırlar (Heimsoeth,2007: 80). Kant'a göre bu duyu formları zaman ve mekandır. Zaman ve mekan, bütün algımızın ön koşulunu oluşturur.

Kant, zaman üzerine düşünce beyan eden diğer düşünürlerden oldukça farklı olarak, zamanı insanın algılama şekli olarak değerlendirir. Zaman ve mekan, insanın dışında, bizzat olan şeyler değildirler. Onlar deneyimin formlarıdırlar. Bizim algılama şeklimiz zamansal ve uzamsaldır. Kant için gerçeklik, zamandışıdır (Bardon, 2018: 33-34). Zaman, deneyden türetilmez veya bizzat öznenin dışında bulunmaz. "Zaman öyleyse yalnızca bizim (insansal) sezgimizin (ki nesneler tarafından etkilendiğimiz sürece her zaman duyusaldır) öznel bir koşuludur; ve kendinde, öznenin dışında, hiç bir şeydir. Gene de, tüm görüntüler açısından, ve dolayısıyla o denli de deneyimde karşılaşabildiğimiz tüm şeyler açısından, zorunlu olarak nesneldir…. Ve sezgimiz her zaman duyusal olduğu için, bize hiçbir zaman deneyimde zaman koşulu altında durmayan bir nesne verilemez" (Kant, 2010: 91). Bu nedenle, Kant için zaman, deneyimimizin bir formu olması noktasında öznel fakat bütün insanlarda ortak bulunması noktasında ise bir nesnellik taşır. Çünkü zamansal ve uzamsal olmayan hiçbir şeyi deneyimlememekteyiz. Nesneleri zamansal ve mekansal olarak algılamak ise insana özgü bir şeydir (Kant, 2010: 96). "...Zaman nesnelerin kendilerine değil ama yalnızca onları sezen özneye bağlıdır" (Kant, 2010: 93). Bu nedenle, özneyi ortadan kaldırdığımızda, zaman ve mekan da yok olacaktır. Kant zaman ve mekanın öznenin dışında olmadığını söylemenin yanında, onların tek teklerden ulaşılmış bir soyutlama da olmadığını ekler (Heimsoeth,2007: 81). Diğer bir ifade ile, zaman ve mekan bir kavram değildir. "Birer kavram olmayan zaman ve mekan, duyulara dayanan algıların formlarıdırlar; ve kendileri algılanabilirler. Fakat onların algılanması bir duyu verisinin algılanması gibi değildir. Ancak empiristler, onları birer algı öğesi olarak görmüşlerdir" (Heimsoeth, 2007: 81). Kant, zamanı ve mekanı öznenin dışında görmemekle beraber, öznenin soyutlama aracılığıyla ulaştığı kavramlar olarak da görmez. Bunlar apriori algılardır. Bizim fenomenler/görünüşler

dünyası hakkındaki bilgi sahibi olmamız için zaruri formlardır. Biz insanlar için bir gerçeklik ifade ederler, yani tamamen hayali değillerdir fakat Kant, dünyayı bir fenomenler (görünüşler) dünyası olarak gördüğü için, fenomenlerin ardındaki numeni (kendinde şeyi) bilemeyeceğimiz gibi, fenomenden ayrı numen olarak bulunan bir zaman ve mekandan da bahsedemeyiz (Heimsoeth,2007: 82). "…Varolanın kendisinin zaman ve mekana bağlı olduğunu savunmaya hakkımız yoktur. Zaman ve mekan sadece duyulara bağlı olan, onlara verilen görünüş dünyasının formlarıdır" (Heimsoeth,2007: 82) Kant'ın zaman ve mekan üzerine okumalarının (her ne kadar evren görüşlerinin bazı noktalarda Newtoncu olsa da) Newton eleştirilerine dayandığını da ifade etmek gerekir (Watkins, 2003: 2). Kant, Newtoncu bir anlamda, zamanın ve mekanın mutlaklığına inanmaz. Bu noktadaki bazı fikirleri ile, çağdaş fizik düşünürlerini (Heisenberg, Einstein) de etkilediğini söylememiz gerekir (Stern, 1956: 532).

Zaman ile ilgili sorgulamada, bakışı dışardan içeri çeviren Kant'la başladıktan sonra, zaman ile insan arasındaki ilişkide, zamanı daha da insansal kılan, Bergson'un 'süre'sini ve Heidegger'in 'zamansallığını' ele alabiliriz.

4. Bergson: İnsana Ait olan Bir Zaman Olarak "*Süre*"[3]

Bergson için, insanın önemli özelliklerinden biri belleğe sahip olmasıdır. Bergson bellek ile zaman arasında bir ilişki kurar. Bellek, akılsal bir yön barındırmasının yanında içinde psikolojik ve duygusal bir yönde barındırır. Bunun sebebiyse, belleğin geçmişle ilgili olmasıdır. Bergson için geçmiş olarak ifade edilen zaman dilimi, ondan önceki bazı düşünürlerde dile geldiği gibi, geçmişte yaşanmış ve bitmiş olan bir zaman dilimi olarak değerlendirilmez. Aksine geçmiş geçmeyendir, şimdi de anılarda devam edendir. Fakat bu devamlılık ne geçmişin aynı şekilde tezahürünü ne de anıların şimdi de hatırlanmasını ifade eder. Yani geçmiş şimdide var olmaya hatta yeni bir şekilde tekrar tekrar var olmaya aynı zamanda geleceğe de şekil vermeye devam eder. Bütün bunlar ise bellek sayesinde mümkündür (Bergson 1986: 16). Belleğin tarifi, Bergson'un zaman anlayışında

[3] Bu başlık daha önce, Editörlüğünü A.Kadir Çüçen'in yaptığı, "*Yaşam ve Ölüm Felsefesi*" adlı kitapta yazdığım "Yaşamı Olumlayan Bir Filozof Olarak Henri Bergson" adlı kitap bölümünün bir başlığından yaralanarak hazırlanmıştır.

gizlidir. Bergson'un zaman anlayışı, diğer düşünürlerin zaman anlayışından oldukça farklıdır. Bergson, kendi zaman anlayışını süre olarak adlandırır. "…Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir" (Bergson 1986: 16).

Bergson, zamanın bölünebilir veya parçalanabilir olduğunu düşünmez. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandıralan zaman aralıklarının gerçekte bir karşılığı yoktur. O, şimdi üzerine odaklanır. Şimdi dendiğinde, "…Buradan anlaşılan şey, geçmişi gelecekten ayıran bölünmez bir sınırsa, şimdiki andan daha az varolan hiçbir şey yoktur. Bu şimdiki zamanı olması gereken olarak düşündüğümüzde, henüz yoktur; var olan olarak düşündüğümüzde ise, çoktan geçmiştir. Tersine, şimdiki zamanı bilincin somut ve gerçekten yaşadığı bir şey olarak görürseniz, bu şimdiki zamanın büyük ölçüde yakın geçmişten oluştuğu söylenebilir. …Genellikle yalnızca geçmişi algılarız, **katışıksız şimdiki zaman, geleceği kemiren geçmişin anlaşılmaz ilerlemesidir**" (Bergson 2007: 112). Zaman ya da Bergson'un deyimi ile süre, birbirini niceliksel olarak değil, niteliksel olarak takip eden ve bölünemez bir oluşun ard ardalığıdır. Zamanın bölünememesinin sebebi ise, geçmiş, şimdi ve geleceğin bellekte, birbirinden koparılamayacak şekildeki devamlılığıdır. Bergson'a göre geçmiş, geçmeyendir, o hep şimdimizde, karar verdiğimiz her anda var olmaya devam edendir.

Bergson için, zamanın bölümlere ayrılması ve bu ayrılmanın olağan karşılanmasının en büyük sebebi, zamanın mekanlaştırılmasıdır. Mekanlaşan zamanın, mekanda olduğu gibi, parçalara bölünebileceği düşünülür. Halbuki, mekansallık, soyut, niceliksel ve dışsal olana yönelirken, zaman niteliksel ve içsel olana yönelir (Bergson 1990: 95, 111-112; Er 2012: 118). Bu nedenle de, Bergson felsefesi, zaman ve mekanı birbirinden ayırır ve zaman üzerine yönelir. Fakat Bergson'un zamanı dışarıda akıp giden bir zaman değil, insanı içeriden yakalayan ve insanın belleği sayesinde kavradığı bir zamandır. Bergson, zamanı seçer ve insana içeriden yönelir. "…Zaman, sırf bizdedir. Dışarıda yoktur. Zaman, sırf içsel olan ve mekana ihtiyaç duymayan vicdani olayların kesintisiz ardı ardına gelişi ve sürekliliğini algılamaktan ibaret bir duygudur. Ve sırf özneldir. Bunda da yalnızca belleğin rolü vardır. Bellek olmayınca zaman yoktur" (Rıza Tevfik, s. 125). Hayat akmaktadır ve sürekli bir devinim halindedir. Dışardan her şey her ne kadar durağan, donuk ve temas edilebilir görülse de, gerçekte her şey her an değişmekte, gelip geçmektedir. Yani hayat durdurulamaz bir akış içindedir. İnsan, madde perdesine sahip olduğu için bu akışın

farkına varamamaktadır. Zeka da maddeye odaklanıp, ona yöneldiği için ve bu oluşu, hayatı tam olarak kavrayamamaktadır. Yine de, bilinçli bir varlık olarak ancak insan hayatı tam olarak kavrayıp anlayabilir. İnsan şuurlu bir varlıktır. Şuur ise sadece zekadan ibaret değildir. Şuurun ayrıca önemli bir kısmı da sezgidir. Fakat şuur, maddeyle yüzleştiği ve onu fethetmeye çalışırken, kendinden çok şey kaybettiği için adeta zekalaşmıştır ve maddeye odaklanmıştır. Bu nedenle de insandaki şuur, neredeyse zekadan ibaret hale gelmiştir. Yine de bu şuurun en önemli özelliğinin yok olduğu anlamına gelmez. Ara sıra, belki cılız ve süreksiz bir şekilde, kendini gösteren sezgi özgürlüğümüz, tabiattaki yerimiz hakkında bizi zekanın körlüğünden kurtarıp aydınlatmaktadır (Bergson 1986: 343-344). Sezgi, bütün bu anlık aydınlanmaları bellek sayesinde yapar.

Bergson'a göre, bellek yaşadığımız hatıraları veya geçmişimizi silmez, onları hep aktif olarak tutar. Hayata dair verdiğimiz her kararda, bize geçmişte o olaya benzer algılarımızı hatırlatır ve vereceğimiz kararda yardımcı olur (Bergson 2007: 167; Er 2012: 122). Fakat buradan belleğin geçmişi olduğu gibi bize sunduğu ve geçmişin kendi olduğu şekli ile şimdimize ve geleceğimize yön verdiği gibi bir sonuca varamayız. Bellek, "…artık bize bizim geçmişimizi sunmaz, onunla oynar; ve bellek adını hala hak ediyor olması, eski imgeleri koruduğu için değil, bunların yararlı etkisini şimdiki ana dek uzattığı içindir" (Bergson 2007: 62). Bergson, bellek, süre ve sezgi arasında bir ilişki kurar. Ş. Tunç, çevirisini yaptığı *Yaratıcı Tekamül* adlı Bergson eserine yazdığı önsözde bu ilişkiyi şu şekilde dile getirir:

> "…hür bellek, yani bütün geçmişimizdir. Bunun için düşünce, geçmişten hale ve halden geleceğe doğru uzayan bir oluştur diyebiliriz. Hakikatte unutmaların sebebi, maddiliğin engelleridir. Nitekim maddi engellerden uzaklaştığımız nispette geçmişten, dinamik bellekten, karakterden faydalanırız. Sanat adamlarının karakter tipleri yaratabilmeleri, duygularının çoğu rüya ve hülya hayatı içinde geçirmelerindendir. Bunlarda halin pratik icaplarına karşı görülen sürekli dalgınlık bir şahsiyet hayatı yaşamakta olduklarını açıkça gösterir. Pratik idrakler ise dinamik bellekten pek az istifade ederler. Nazariyatçılar, sanat adamları, mucit ve kaşifler bütün karakter ve bütün geçmişleri ile çalışanlardır. Halbuki pratik adamlar otomat bir tekrar ve alışkanlık makinası gibidirler. Bütün şahsiyetleri ile çalışmalarında hakim olan, gizli ve içsel bir faaliyettir, bu itibarla ruh hayatları adeta içgüdü faaliyetlerini andırır. Halkın olağanüstü gördüğü bu çeşit şahsiyetlere verilen

> "meczup", "mazanne" hatta "deli" lakapları bütün karakterleri ile yaşayanları pratik faallerden ayırmak için fark edilmeden bulunmuş tabirler olsa gerektir (Tunç 1986 : XXIX)".

İnsanın hakikati olduğu gibi, bir şimdi, oluş ya da devinim olarak algılayabilmesinin önündeki en büyük engel maddedir. Madde insanda unutkanlığa sebep olur. Bellek, insanlarda önemli özelliklerden biridir. Her insanda bir bellek vardır fakat her insan bu bellek sayesinde hakikati kavrayamaz. Çünkü hakikati anlamak için bilimin yaptığı hatayı yapmaktan (maddeye takılmaktan) vazgeçmek gerekir. İnsanın bu kavrayışa sahip olabilmesi için kendi içine yönelmesi gerekir. Kendi içine yönelen, dikkatini dışardan içeri çeviren insan, bellek sayesinde, geçmişte yaşadığı tecrübeleri, anıları, zekasal bir yönelimle değil ama bir anlık sezgiyle geçmiş, şimdi ve gelecek arasında çizilen ayrım çizgilerinden sıyrılarak bir oluş içinde kavrar. "…Şimdiki zamanı bilincin somut ve gerçekten yaşadığı bir şey olarak görür…" (Bergson 2007: 112). Çünkü hayat hep akmaya devam eder. Bu yüzden, hayat bir zaman olarak tarif edilecek olursa, hayat akmakta olan bir şimdidir. Şimdiyiyse zekayla değil, ancak sezgisel olarak yakalamak mümkündür.

Eğer insan bir belleğe sahip olmasaydı, hayatı ve oluşu kavrayamaz ve anlık algılara sahip olurdu. Bu nedenle de, dünya hakkında da her hangi bir kavrayışa sahip olamazdı. Geçmiş ile şimdi arasında bir şuur oluşturmak ise zaman duygusudur (Rıza Tevfik, s. 125). "Zaman bu duygu ile ilgilidir. Zaman duygusu, dışarda değil, bizzat insanın içinde olan bir şeydir. Zaman, sırf içsel olan ve mekana ihtiyaç duymayan vicdani olayların kesintisiz ardı ardına gelişi ve sürekliliğini algılamaktan ibaret bir duygudur. Ve sırf özneldir. Bunda da yalnızca belleğin rolü vardır. Bellek olmayınca zaman yoktur" (Rıza Tevfik, s. 125).

Bellek, süre ve sezgi arasındaki ilişkiyi anladığımızda, insan dünyasının imkanlarla dolu olduğunu fark ederiz. İnsan denilen canlı, hiçbir zaman aynı şekilde hareket etmez. Çünkü onun karakteri sürekli oluş halindedir. O, olmuş bitmiş değildir. Geçmişte yaşadıkları, tecrübeleri, hatıraları onu sürekli olarak yeniden şekillendirmektedir. Bu nedenle de, onun yaşadığı her olay ve her anı biriciktir ve bir daha aynı şekilde tekerrür etmez. İnsan hayatında birbirine benzer iki olay yaşayabilir fakat iki olaya yaklaşımı, olayların onun üzerinde tesiri aynı olmayacaktır. Buna sebep olan en önemli etkense, insanın bir belleğe sahip olmasıdır (Bergson 1986: 18). İnsan, diğer canlılar gibi

sadece yaşamaz. O, yaşadıklarından hatta başkalarının yaşadıklarından ders çıkarır. Hayatını sürekli buna göre yeniden yeniden şekillendirir. Bu yüzden bir insanı anlamak, onun yaşadığı olay karşısında nasıl bir karar vereceğini önceden kestirmek, zor bir iştir. Hatta bir insana birkaç yıl sonrasından bir sahne gösterip, yaşadığı bir olay karşısında verdiği tepkiyi ya da karar anını gösterme şansımız olsa, olayda verdiği karardan dolayı kendi bile şaşırabilir. Çünkü o karar vereceği ana kadar geçirdiği birkaç yılda yaşadıkları, bu kararda büyük tesir göstermiş olabilir. İnsanı özgür kılan da bu belirsizlik alanıdır.

> "…Canlı varlık seçer veya seçmeğe meyleder. Onun rolü yaratmaktır. Geriye kalan her şeyin belirli bulunduğu bir alemde onu, bir belirsizlik bölgesi çevirmiştir. Geleceği yaratmak için sanki şimdiden bir şeyler hazırlamak gerekirmiş gibi; sanki olmuş bulunacak şeyin hazırlanması ancak olmuş bulunan şeyin kullanılabilmesiyle sağlanabilirmiş gibi hayat daha başlangıçtan beri geçmişi barındırmak ve geçmişin şimdinin ve geleceğin birbiri üzerine bindirdiği ve bölünmemiş bir süreklilik vücuda getirdiği bir süre içinde geleceği şimdi içre yakalamak bakımından harcanıp durur: bu bellek ve bu geleceği şimdi içre yakalayış, görmüş olduğumuz üzere, şuurun ta kendisidir. İşte bundan dolayı da, edim olarak değilse bile güç olarak, şuur hayat ile aynı derecede şümullüdür (kapsamlıdır)" (Bergson 1959: 30).

Bergson için hayat, akıp gitmekte olan bir oluş ve bu oluşu ifade eden bir süre anlamına gelir. Böyle bir süre ise ancak bellek sayesinde kavranabilir. Bergson'un bellek ile süre arasında kurduğu bu bağlantılar, dışarda bulunan ve akan bir zaman anlayışı olarak değil, içimizde bulunan ve bizim yaşamımıza bağlı bir zaman anlayışını ifade eder. Bu zamanın anlaşılması da yine insanın şuuruna bağlıdır. Bu anlaşılma, şuurda bulunan zeka ile değil, sezgi ile mümkündür. Çünkü her şeyi bölmeye, donuklaştırmaya alışmış zihnimiz bu zaman anlayışını kavrayamaz. Tamamen içeride yaşanan ve bellek ile ilgili olan bu zamanı ancak sezgi yoluyla anlayabiliriz. Hem süre anlayışı hem de sezgisel kavrayış kişisel olduğu için, Bergson'un felsefesi, psikoloji kökenli bir yaşam felsefesi, kendisi de psikolog bir filozof olarak görülebilir (Gündoğan, 2010: 48).

Bergson'un zaman üzerine değerlendirmelerine baktığımızda, zaman ile mekanı ayırdığını, zamanı bulanıklaştıran şeylerden birinin de onu mekanlaştırmak olduğunu ifade ettiğini görüyoruz. Zamanı

anlamak için, insandaki belleğe yönelen Bergson, akış içinde olan (geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bölümleri gerçekte olmayan) zamanı ancak anlık bir sezgi ile anlayabileceğimizi söyler.

5. Heidegger: Dasein ve Zamansallık

Heidegger de zamanı değerlendirirken, onu varlıktan bağımsız görmez. Aksine o zamana yönelirken, insana da yönelir. Zaman ve varlık arasında bir bağ kurar. Fakat burada varlıktan kastı, Tanrısal bir doğaya sahip bir varlık değil, bizzat insanın kendisidir (Çüçen, 2012: 113-114). Heidegger, Dasein (şimdi burada olan, orada olan, olanak olarak olan anlamına gelir (Inwood, 2012: 259-260).) olarak adlandırdığı insana yönelir. Dasein, şimdi burada olduğu için o ne mekandan ne de zamandan ayrı düşünülemez. Bu bağlamda, Heidegger'in zaman okuması, varoluşsal bir okumadır. Dasein ile zaman arasında kurduğu bağlar, bize Bergson'un insan ile süre arasında kurduğu bağları anımsatır. Her ne kadar iki düşünürün düşünme çizgisi birbirinden oldukça farklı olsa da, insan ile zaman arasında kurdukları bağlar ve zamana, insanı da içine alan fakat insanın dışında bir gerçeklik olarak değil de, insanın bizzat içinde yer alan bir gerçeklik olarak yönelmeleri noktasında bir benzerliğe sahip oldukları söylenebilir.

Heidegger, zamanın ne olduğunu araştırırken, onu anlamak için Aristoteles'in "zaman *önce ile sonraya göre devinim sayısı*"dır (Aristoteles, 2001: 191 193). tanımını alıp onun üzerinden gider. Zaman, devinimin önceliği ve sonralığına göre belirlenir. "...Her 'önce' ile 'sonra' bir 'şimdi' tarafından belirlenebiliyor, oysa 'şimdi'nin kendisi keyfi" (Heidegger, 65). Şimdiyi saat araçlığı ile ölçeriz. Çünkü saatler, döngüsel ve eşit aralıklı olarak bir günümüzü verirler ve saate bakıp saati her söylediğimizde şimdiyi söyleriz. Ama Aristoteles'in de önceden ifade ettiği gibi, şimdi nedir, bilemeyiz. Şimdi dediğimiz her an geçmektedir (Heidegger, 1991: 5E). Bu nedenle de, şimdiyi tam olarak ifade edemeyiz.

> "…Burada saatte şimdiyi görüyorum. Ama bu 'şimdi' ne? Şimdi burada, bunu yapıyorum; şimdi burada ışık dışarı çıkıyor. 'şimdi' ne? 'Şimdi' benim elimde mi? Ben 'şimdi' miyim? Her başka kişi 'şimdi' mi? Öyleyse ben zaman olurum, başka her kişi de zaman olur. Biraradalığımız içinde biz zaman oluruz – hiçkimse ve herkes. Ben mi 'şimdi'yim, yoksa yalnızca bunu söyleyen mi? İlle bir saatle mi yoksa onsuz mu? Şimdi, akşam, sabah, bu gece, bugün: Burada

> insanın Dasein'ını öteden beri saran bir saatle karşılaşıyoruz, gündüz ile gecenin doğal değişme saati" (Heidegger, 67).

Heidegger, tam bu nokta da zamanın Dasein ile olan ilgisi üzerinde durur. Heidegger'e göre, "…zamanı ölçtüğümde kendi bulunduğum durumu ölçüyorum" (Heidegger, 69). Diğer bir ifade ile şimdi, benim içinde bulunduğum duruma göre belirleniyor. Bu bağlamda, zaman ile varlık arasında bir bağlantı kurulur. Heidegger tıpkı, Dasein'ı varlığa açılan kapı olarak gördüğü gibi, aynı şekilde, zamanı sorgularken de Dasein üzerinden gider. Çünkü Dasein, yolda olan, tamamlanmamış, şimdi de olmaya devam edendir. Dasein'dan ayrı bir şimdi yoktur. "….Dasein şu andalıktır…" (Heidegger, 1991: 10) Bu nedenle, Heidegger zamanı, Dasein'ın zamansallığı üzerinden ele alır. "…Eğer insan varlığı, özel bir anlamda zaman içindeyse …zamanın ne olduğu onda okunabiliyorsa, bu Dasein, onun varlığının temel belirlenimlerinde ayırt edici özellik olarak gösterilebilir. O zaman düpedüz, zamansal olmanın –doğru anlamıyla- Dasein'ın onun varlığı ile ilgili temel ifadesi olması zorunlu olurdu" (Heidegger, 71). Varlığı zaman aracılığı ile anladığımız gibi zamanı da varlık aracılığıyla anlayabiliriz. Heidegger, Dasein ile zaman arasında kurduğu ilgiden sonra, zamanı anlamak için Dasein'ın bazı yapılarını anlamak gerektiği üzerine durur. Dasein kendi başına olarak anlaşılmaz, onu anlamak istiyorsak, dünya-içinde-varlık- olarak ve birlikte-varlık-olarak hergünkülüğü içinde anlayabiliriz (Heidegger, 1991: 7E).

Heidegger diğer filozoflardan farklı olarak, Dasein'ın dünya ile ilişkisine önem verir. Dasein, dünya içinde olarak anlaşılabilir. Fakat bu dünya içinde olmak Descartes'inkine benzer şekilde, dünyayı bir uzam olarak görüp, Dasein'ı onun içine yerleştirmek olarak algılanmamalıdır. Heidegger'e göre Dasein varlığına dünya içinde ulaşabilir, o dünyanın ötesinde ya da dünyaya aşkın olarak kendini anlamlandıramaz. "…Dasein'nın dünyası, sadece gereç ve nesnelerden esasen farklı olmasının yanı sıra, kendi varlık minvali bakımından bir Dasein olarak dünya-içinde-var olmak suretiyle dünyanın "içinde" olan ve bu dünyanın içinde olarak dünya-içinde karşılaşılan bir var olanı serbest bırakarak meydana çıkarandır. …Eğer dünya illa ki dünya-içinde var olanlarla özdeşleştirilecekse, "dünyanın" da Dasein demek olduğunu söylemek zorundayız" (Heidegger, 2011: 124). Bu da şunu ifade eder: Gerçekten Dasien'ı anlamak istiyorsak, onun dünya ile olan ilişkisini anlayarak başlayabiliriz. Dasein'ın dünya-içinde olduğunu söylemek onun bir

eşyanın bir şeyin içinde bulunmaklığı bakımından bulunduğu ya da sandalyenin ve masanın birbirine olan konumuna benzer bir şeyi ifade etmez (Heidegger, 2011: 56). Diğer bir ifade ile, Heidegger'in dünya-içinde-olmak olarak ifade ettiği şey düz konumsallık ifadesi değildir.

> "…Dasein'ın her türlü "mekansallık"tan mahrum olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine: Dasein zati bir "mekan-içinde-varolmak"ı vardır ama bu ancak bizatihi dünya-içinde-varolmak temelinde mümkündür. … örnek göstermek anlamında şunları sayabiliriz: bir şeyle uğraşıyor olmak, bir şey üretmek, bir şey işlemek ve iyi halde bulundurmak, bir şey kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da bir şeyi kaybetmek, girişimde bulunmak, istediğini yerine getirmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek…" (Heidegger, 2011: 58-59)

Dasein, mekânsal bir konum teşkil eder; fakat bu nesnelerin birbirlerine göre konumlarını ifade eden bir mekansallık değildir. Dasein'ın dünya-içinde-olmaklığı daha çok varoluşsal ilişkilerledir. Dasein çevresine karşı kaygı, ilgi gibi yönelimlerle yönelir. Nesne kendisi seçemez, kendini konumlandıramaz; fakat Dasein kendisi yapar, seçer, karar verir ve böylelikle varoluşunu gerçekleştirir. Bu yüzden de o diğerlerinden farklı olarak ontolojik bir ilişki içine girer. Dünya içindedir ve bunu o seçmemiştir. O, dünyaya fırlatılmıştır. Dünya içinde olmak onun olanaklarını gerçekleştirme şekillerinden biridir. Diğeri ise, dünya içinde birlikte var olmaktır. O dünya içinde sadece nesnelerle değil, kendi gibi diğer Dasein'larla da birlikte vardır (Heidegger, 2013: 32-41). Dünya-içinde olmaklığı, sadece kendi ile değil, diğer Dasein'larla birlikte-olmaklığı ile o, ilgi ve kaygı duyacağı bir yönelmişlik sergiler. Bu onun olanaklarını ortaya koymasını sağlar. Dasein'ın mekansallığının, konumsal bir ifadeden ziyade, varoluşsal bir ifadeye sahip olması gibi, Dasein'ın zamansallığı da aynı şekilde varoluşsal olarak anlaşılmalıdır.

Tıpkı dünya içinde olmak gibi bir zamana yazgılı olmak da Dasein için kendini ortaya koyma olanağını verir. Kant, zaman ve mekanı, insanın deneyimini formu olarak ortaya koyarak, zaman ve mekanı insanın dışında bir gerçekliğe sahip olmadığını dile getirmişti. Bu nedenle, Heidegger, zaman fenomenini ilk olarak Kant'ın gerçek mana da ele aldığını fakat zaman ile varlık arasındaki ilişkiyi göremediği için bunun eksik olduğunu söyler. Yine de, Kant, zamanı, kendinden öncekilerin gördüğü gibi insandan ayrı bir şekilde değil, onun algılama şekliyle olan ilgisine dayandırdığı için önemlidir (Çüçen,

2012: 115). Heidegger ise Kant'ın eksik bıraktığını düşündüğü şeyi tamamlar. Heidegger'in Dasein'ı bir mekana (dünya-içinde-olmak, o bütün varoluşsal olanaklarını içinde olduğu dünyada gerçekleştirebilir.) yazgılı olduğu gibi, zamana da yazgılıdır. Zamanı varoluşsal olarak ele alır. "…Biz zamanı, bir dizi uzamsal nokta ile ilişkili olarak anlama eğilimindeyiz. Heidegger ise, zamansallığı, yaşantılarımızdan hareketle kendi sonluluğumuzu anlamamıza yardımcı olan bir kavrayış olarak ele almaktadır" (Johnson, 2013: 53). Heidegger, zamanı Dasein'ın olanağına varmasının bir koşulu olarak ele alır. Diğer ifade ile, Heidegger için zamansallık, Dasein'ın bütün olanaklarına ulaşmasını sağlar. Dasein'ın bütün olanaklarına ulaşmış olması ise, onun sonluluğunu yani ölümünü ifade eder. Dasein, dünya-içinde varlık olduğu sürece, ne olacaksa, o olmuş, son bulmuş (otantik olan) değildir. Dasein verilmiş bir öze sahip değildir. O tamamlanmamıştır, olmakta olandır. Sonuna ulaşmış bir bütünlük değildir. Bu sona varmadan olabileceği asıl şey olmayacaktır. Bu nedenle de, zamansallık Dasein için önemlidir. Dasein, ancak kendi sonu ile (ölüm ile) son haline, kendine varmış, tamamlanmış olacaktır (otantik Dasein olarak kendini ortaya koyacaktır). Fakat bu sona vardığında da artık dünya-içinde-varlık olmayacaktır. Diğer bir ifade ile, Dasein ancak ölümü ile kendi en son olanağına ulaşacaktır. Problem şu ki, ölümün olduğu yerde Dasein olamaz. Dasein kendi ölümünün tanığı olamaz (Heidegger, 1991: 10E-11E).

Dasein doğumu kadar ölümünün de kati olduğunu bilir. Diğer bir ifade ile, doğduğu bir zaman olduğu gibi öleceği bir zaman da vardır. Dasein'ın bütün serüveni, doğumu ve ölümü arasındaki zamanda gerçekleşir. Dasein zamana yazgılıdır. Dasein bu serüvenin zamansallığının farkındadır. Ölümle ilgili bu farkındalığı, onu bizzat deneyimlediğinden değildir. Fakat her gün çevresinde belki çok yakınlarında belki biraz daha uzaklarında birilerinin ölümüne tanıklık etmesindendir. Fakat asıl sorun başka Dasein'ların varoluşu nasıl benimkinin yerini tutmuyorsa, aynı şekilde başka Dasein'ların ölümü de benimkinin yerini tutmaz (Heidegger, 79). Ben başkalarının ölümünü düşünmek yerine kendi ölümümü düşünmeliyim, bu ölümümü engelleyebileceğim ya da onu daha erken getireceğim anlamında değildir fakat bu ölüme-doğru-özgür olabilmem için gereklidir. Kendi ölümüme sahip olabilirim. Yani bir gün öleceğimi bilmek, beni hergünkülüğümde ve herkes içinde, kaybolmuşluğumdan kurtarabilir. O zaman kendime ve olanaklarıma yönelebilirim (Johnson, 2013: 49). "…Zaman Dasein'dır. Dasein benim

şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda gelecekte olmaktaki şu andalık olabilir" (Heidegger, 99).

Geçmiş bir Dasein olarak benim için bir olup bitme değildir. O, Dasein olarak benim geçmişimdir, benim başıma gelen, beni değiştiren, içinde kendi nasıllığımı gördüğüm, yalnız benim varolmamdır. Geçmiş varlığımın sadece bir parçasıdır, ben geçmiş ile beraber şimdi de hala olmaya devam eden, gelecekten de kaygı duyan bir varlığım. Fakat bütün bu geçmiş, şimdi ve gelecek benim varlığımda birbirinden ayrı değil, bir bütünlük taşır. Dasein'ın zamansallığı işte bunu ifade eder (Johnson, 2013: 53). Dasein'ı kendi varlığına sahip, kendi olan bir varlık yapan da bu zamansallığıdır. O, bu geçiciliğinin ve zamansallığının farkındadır. Dasein bir gün öleceğini bilerek her gün yaşar.

Sonuç olarak, Dasein kendi sonluluğunun, faniliğinin veya zamansallığının farkına vararak ancak kendini özgür kılabilir. Bu yazgısından kaçmaya da çalışabilir, bu yazgısı hiç yokmuş gibi davranabilir, bu onun aynı zamanda kendisinden de kaçması, herkes içinde kaybolması demektir. Fakat ne zaman sonluluğu ile, zamansallığı ile yüzleşirse (bu onu ortadan kaldırabileceği anlamında değil), ölümden (sonundan) kaçmak yerine, öleceğini bile bile yaşama yeniden dönerse, o zaman Dasein olarak, otantik olma şansı bulur. Bu bağlmada, Heidegger'in zamanı, varlıkla beraber değerlendirdiğini görmekteyiz.

6. Einstein: Mekanda Kaybolan Zaman

Şimdiye kadar zamanı ele aldığımız başlıklarda genel olarak insanın zamanla ilişkisi üzerine durduk. Fakat zaman gerçekten sadece insana mı aittir? İnsanın dışında, mutlak bir zaman yok mudur? Diğer bir ifade ile, evrendeki her şey için ortak bir zamandan bahsedemez miyiz? Ya da zaman göreli midir? Evrenin de insan gibi bir zamansal yazgısı var mıdır? Yoksa evren, başı sonu olmayan bir ezeli ve ebediliğe mi sahiptir? Zamanın mekanla bir ilişkisi var mıdır? Yoksa daha önce ele aldığımız filozoflardaki gibi (Bergson-Heidegger), mekan, zamanın önündeki perde midir? Bütün bu sorulara kafa yormuş, bir düşünür olarak, bu bölümde, çoğunlukla Einstein olmak üzere, Isaac Newton, Albert Einstein ve Stephen Hawking'in fikirleri üzerinden çağdaş fiziğin (bilimin) zamana bakışı ve bu sorulara verdiği cevaplara kısaca göz gezdireceğiz.

Newton, fiziğinin temeline mutlak bir zaman ve uzay yerleştirir.

Fakat bu uzay ve zaman dışarıdaki nesneler gibi, bir gerçekliği ifade etmez. Aksine dışarıdaki nesneler için evrensel bir taşıyıcı rolü üstlenir. Dışarıdaki nesnelerin olanaklarının bir ön koşuludur. Bu da zamanı diğer gerçekliklerden farklı olarak kendi şahsına münhasır bir gerçeklik kılıyor. Newton'un zamanı, taşıyıcı rolü üstlendiği olaylar içinde kendine yer bulur, fakat zaman aynı şekilde olaylardan (Aristoteles'te olduğu gibi) etkilenmez. Diğer bir ifade ile, zaman burada Aristoteles de olduğu gibi, değişimin bir ölçüsü değildir (Bardon, 2018: 53). "…Newton mutlak zamanı kabul etmişti. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğine ve iyi saatler kullanıldıkça, her kim ölçerse ölçsün bu zamanı aynı bulacağına inanıyordu. Zaman uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsızdı. Bu görüş çoğunluğun sağduyusuna uygundu" (Hawking, 63-64). Fakat Newton sonrası bilimsel gelişmeler zamana bakışı çok farklı bir yere taşımıştır. Bu yeni bilimsel gelişmelerde başrolü ise Einstein oynamaktadır.

Einstein'ın zamanı da mekanı da Newton'nun zaman anlayışından oldukça farklıdır. Einstein zamanı evrendeki dördüncü boyut olarak ele alır. Kağıt yüzeyine çizdiğimiz iki boyutlu, yüzeye çok yabancı değiliz. Üç boyutlu evren ise uzayımızı ifade eder. Uzay, en, boy ve yüksekliğin olduğu bir hacimdir, hacimse üç boyutludur. Einstein bu uzay anlayışına bir dördüncü boyut ekler: Zaman. Dördüncü boyutta zaman ile uzay iç içedir. Dört boyutlu bir evrenden bahsettiğimiz her yerde aslında aynı anda uzay ve zamandan bahsetmiş olacağız (Tuna, 2005: 205-207; Reiser, 1926: 239). Bu nedenle, Einstein'ın evren tasarımı oldukça farklıdır. Çünkü Einstein zamanı evren ile ilişkili düşünür. Bunu özel ve genel görelilik teorileri üzerinden açıklayabiliriz. Özel görelilik kuramı, zamanın hıza (ışık hızına yakınlığımıza göre zaman ağırlaşır, yavaşlar) göre değiştiğini söylerken, genel görelilik kuramı ise kütle ve çekim alanın büyüklüğüne (kütle ve çekim alanı büyüdükçe zaman ağırlaşır veya yavaşlar) göre zamanda bir değişim öngörüyordu. Zaman, büyük kütleli alanlarda daha ağır akarken, küçük kütleli alanlarda daha hızlı akmaktaydı (Tuna, 2005: 226-227; Hawking, 99).

Einstein dört boyutlu evrenden önce, üç boyutlu evrende ışığın hızını ve onun uzayda meydana getirdiği değişimleri inceler. Einstein, o günkü fizik ortamının aksine ışık hızını sabit bulmuştur. Aynı zamanda ışık hızı, kütle, enerji, uzunluk arasında bir ilişki kurmuştur (Tuna, 2005: 207, 214). "…Bir cisim ışık hızına yakın hızlarla uzayda devinim ederse; kütlesi artacak, uzunluğu artacaktı" (Tuna, 2005:215).

Eğer ışık hızına ulaşabilirse kütlesi ve uzunluğu artık hesaplanamayacak ve sonsuz olacaktır. Bütün bu düşüncelerden sonra ışık hızı ile enerji, kütle, uzunluk arasında bir ilişki kurulup, ışık hızına bağlı olarak bunlarda olabilecek değişikler söylendikten sonra sıra üç boyutlu evrenin dışına dört boyutlu evrene çıkmaya gelmiştir. Bundan sonra dört boyutlu evrene geçer, ışık hızı ile zaman arasında bir ilişki olup olmadığını sormak gerekmektedir. Işık hızı ile zaman arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bu ne şekildedir? Einstein, ışık hızı ile zaman arasında da bir ilişki kurar. Bir araç içinde ışık hızına yakın bir şekilde hareket ettikçe zaman ağırlaşacak, yavaşlayacak hatta ışık hızına yakın hale geldikçe durma noktasına gelecektir. Fakat bu sadece zamansal bir algı olarak değil, bütün vücudumuzda, çevremizde (atom düzeyinde her şeyde) aynı yavaşlıkta bir akış olarak hissedilecektir. Diğer bir ifade ile, vücudumuz ve çevremizdeki her şey için zaman yavaşlar. Bizler de bu ağırlaşan zaman içinde olduğumuz ve ondan etkilendiğimiz için, farklı mekanlardaki bu zamansal değişimi o mekanın ve zamanın içindeyken normal olarak algılarız. Çünkü bu yavaşlama bilim-kurgu sahnelerindeki gibi bir ağır çekim değildir. Devinimler ve her şey normal şekilde algılanır (Tuna, 2005: 215-217). Çünkü bütün çevremiz ve biyolojimiz de buna uygun çalışmaya başlar.

Zamanın mekansallığı fikri beraberinde çok ilginç paradokslar da getirir. Bu bir babanın oğlundan daha genç olabileceği anlamına gelir. Bunu duymak çok saçma gelebilir fakat oğlu 1 yaşında olan 30 yaşında bir babanın bir uzay kapsülünde ışık hızına yakın bir hızla yolculuk ettiğini düşünün. Dünya yılı ile 30 yıl geçsin ve ışık hızına yakınlığına göre babanın bulunduğu konumda ise 3 ay, bu durumda, çocuk babasından daha büyük olacaktır (Tuna, 2005: 235). Bu çok mantıklı gözükmeyebilir fakat görelilik teorisi için bunun olmasında hiçbir mantıksızlık yoktur. Özel görelilik yasası, hıza bağlı olarak zamanda bir yavaşlama öngörür. Çünkü bütün her yere aynı şekilde uygulanabilecek, Newton'cu anlamda mutlak bir zaman yoktur. Hawking bunu kendi örneği ile şöyle açıklar:

> "Bir çift ikiz düşünelim. Diyelim ki ikizlerden biri dağın tepesinde yaşasın, ötekisi deniz düzeyinde. İlk ikiz ikincisinden daha çabuk yaşlanacaktır, yani yeniden karşılaştıklarında, öbüründen daha yaşlı olacaktır. Bu örnekte yaş farkı çok az olur, ama İkizlerden biri ışık hızına yakın hızdaki bir uzay gemisiyle uzun bir yolculuğa çıksa bu fark çok daha büyük olabilir. Döndüğünde, Dünya'da kalan ikizinden çok daha genç olduğu görülür. Bu, ikizler paradoksu

> olarak bilinir, ama insan, kafasından mutlak zaman düşüncesini atarsa bu paradoks ortadan kalkar. *Görelik kuramında biricik bir mutlak zaman yoktur, bunun yerine herkesin, nerede olduğuna ve nasıl devindiğine bağlı olarak işleyen kendi özel zaman ölçüsü vardır* (Hawking, 100-101).

Fakat ışık hızının zamanda yarattığı bu değişme sadece zamanda değil, uzayda değişikliklere sebebiyet verecektir. Çünkü Einstein'ın dört boyutlu evreninde uzay-zaman ayrı değildir. "…Zaman kısalınca, uzay da kısalacak, büzülecek, gerilip sıkışacak demektir. Bu sonuç, en az zamanın değişimi kadar çarpıcı bir sonuca sahiptir. Bildiğimiz hacim, daralıyor, küçülüyor demektir. Artık uzayın geometrik yapısında da değişiklik meydana geliyor; katı, sabit ve değişmez görüntülü uzay; esnek ve yumuşak dokunmuş gibi bir davranış biçimine bürünüyordu" (Tuna, 2005: 2017). Ayrıca uzay sandığımız gibi, pürüzsüz bir alan değil, kütle ve çekimlere bağlı olarak çöken eğilen, bükülen bir alanı ifade ediyordu. Bükülen, çukur haline gelen alanlarda büyük bir çekim oluşuyor ve buralarda zamanda bir yavaşlama gerçekleşiyordu. Einstein'ın teori olarak ortaya koyduğu bu düşünceler sonrasında, Cambridge Gözlemevinin müdürü, Profesör Arthur Eddington (1914 yılında, 30 yaşında profesör olmuş, Einstein teorileri henüz doğrulanmadan ondaki dehayı görüp ona hayran olmuş, ve Einstein'ın teorisini doğrulamak için 1919 yılında mayıs ayındaki güneş tutulmasını gözlemlemek için bir ekip hazırlatmıştır.) tarafından 1919 yılındaki Güneş tutulmasında kanıtlanmıştır (Tuna, 2005: 226-227; Hawking, 99).

Einstein, uzay-zamanı birbirinden ayrı iki kavram olarak kullanmaz. Einstein zaman ve uzayın mutlak olmadığı fikrini ortaya atar. Zaman, uzayda bulunduğumuz konuma göre, değişir. Mesafeyi kendisine göre ölçebileceğimiz mutlak bir uzay da yoktur (Hawking, 72). "…Görelik kuramı, uzay ve zaman kavramlarımızı temelden değiştirmeye zorluyor bizi. Zamanının uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsız olmadığını, fakat onunla birlikte uzay-zaman denilen bir nesneyi oluşturduğunu kabul etmemiz gerekiyor" (Hawking, 77).

Einstein, zamanın bu mekanlaşması durumunu uzay-zaman kavramı ile açıklar. Çünkü zaman uzaydan ayrı düşünülemez. Mutlak bir zamandan bahsedilemez. Belli koordinatları olan bir yerin zamanından bahsedilebilir ve zaman her yerde aynı değildir, bu nedenle de mutlak değil, göreli bir zamandan bahsedebiliriz. "…Bizler, duvarları ışık hızı sabit değeri ile örülmüş bir uzayda, geçmişten geleceğe doğru yönelen bir zaman ekseni etrafında Evren

hapishanesi içinde yaşamaya "hüküm" giymiş mahkumlarız" (Tuna, 2005: 237). Diğer bir ifade ile, zaman, en büyük yazgımız ve ondan sıyrılmamız mümkün değil, tabi bir gün ışık hızına ulaşmazsak… İçinde yaşadığımız uzay, zamanımızı da belirliyor. Daha büyük kütleye sahip bir dünyamız olsa, zaman şimdi olduğundan daha yavaş veya ağır akıyor olacaktı. Ya da daha küçük bir kütleye sahip bir evrene sahip olsaydık, şimdi olduğundan daha hızlı akan bir zamanımız olacaktı. Kendi dünyamızdan küçük olan gezegene X, büyük olana da Y diyelim. X gezegeninde 80 yıllık bir ömür yaşayan biri, bizim dünyanın zamanına göre 40 yıl yaşamış gibi olabilir (tabi kütlesi o oranda küçüktür), Y gezegenine göre ise, X gezegeninin 80 yılı, 20 yıla denk gelebilir. (Kütlesi o oranda büyüktür.) Fakat ister bizim dünyamız, ister X veya Y gezegenleri olsun, yaşarken zamanı yavaş yaşayanlar ağır çekimde yaşamaz, ya da hızlı yaşayan hızlandırılmış bir film sahnesi gibi yaşamaz. Çünkü vücudumuzun her zerresi ve aynı şekilde uzayda zamanın bu akışına göre etkiler yaşar. Bu hıza, kütleye ve farklı çekim alanlarına göre, zamanın akışını farklılaştırdığını göstermektedir. Bilim için bir zamanın var olduğunu fakat bunun evrenin her noktasında aynı şekilde etkili bir zaman anlayışı olmadığını görmekteyiz. Diğer bir ifade ile, göreli bir zaman ve mekana sahibiz.

Peki bu zamanın bir başlangıç veya sonundan bahsedebilir miyiz? Zaman için sorduğumuz bu soru aynı zamanda evren içinde geçerlidir. Çünkü Einstein'ın uzay-zamanı ayrı görmediğini söylemiştik. Bu nedenle, sorumuzu şu şekilde de değiştirebiliriz. Evrenin bir başlangıcı veya sonu var mıdır? Hawking göreliliği baz alarak, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğuna inan tarafta yer alır. Hawking'e göre:

> "Genel görelik kuramına göre geçmişte, zamanın gerçek anlamıyla başladığı büyük patlama denen sonsuz yoğun bir durumun olması gerekmektedir. Benzer biçimde, gelecekte bütün evren çökecek olursa, büyük çatırtı denen ve zamanın bittiği başka bir sonsuz yoğun durumun olması gerekmektedir. Evrenin tümü çökmese bile, kara delikleri oluşturmak üzere çöken bölgelerde tekil noktalar ortaya çıkacaktır. Bu tekillikler, karadeliğin içine düşen herkes için zamanın sonu anlamına gelmektedir" (Hawking, 413).

Karadelikler, Hawking'in de üzerine çalıştığı, evrende var olan fakat gizemi hala tam olarak çözülememiş çekim alanlarını oluştururlar. Bu karadeliklerin çekim alanlarına yaklaştıkça zamanın

akışında ağırlaşma, neredeyse durmaya yakın bir durum meydana gelmektedir. Karadeliklerin gizeminin hala çözülememesi, yakınında olan birçok şeyi yutmasından kaynaklıdır. Bu durum, karadeliklerle ilgili farklı teorilerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bunlardan birkaçı şöyledir: "Karadeliklerin içinde zaman yoktur", "karadeliklerin başka bir evrene geçiş koridorudur" gibi. Tekrara konumuza dönersek, evrenin bir başlangıcı ve sonu olup olmadığına dair farklı fikirler olmakla beraber, Einstein ve Hawking için evrenin bir başı ve sonu olmalıdır (Hawking, 2006: 33-36). Hawking, zaman ve uzay üzerine fikirsel dünyamızda meydana gelen son değişmeleri kısaca şu şekilde özetler:

> "1915'ten önce uzay ve zaman, olayların olup bittiği, ama içinde olanlardan etkilenmeyen değişmez bir arenaydı. Bu, özel görelik kuramı için de doğruydu. Cisimler deviniyor, kuvvetler itiyor ve çekiyor fakat zaman ve uzay bunlardan hiç etkilenmeden sürüp gidiyordu. Zamanın ve uzayın sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe sürüp gittiğini düşünmek doğaldı. Oysa genel görelik kuramında durum oldukça değişiktir. Uzay ve zaman artık değişime açık niceliklerdir: bir cisim devinince ya da bir kuvvet etkisini gösterince uzayın ve zamanın eğriliği değişir. Öte yandan, uzay-zamanın yapısı cisimlerin devinimini ve kuvvetlerin işleyişini etkiler. Uzay ve zaman bu etkileme ile kalmayıp evrende olup biten her şeyden de etkilenir. Uzay ve zaman kavramları olmadan nasıl evrendeki olaylardan söz edemiyorsak, genel görelikte de, evrenin sınırları dışında bir uzay ve zamandan söz etmek anlamsızdır. Daha sonraki on yıllarda, bu yeni uzay ve zaman anlayışı evrene ilişkin görüşümüze kökten değişiklikler getirdi. Temelinde değişmeyen, varolan ve varolmayı sürdürecek olan bir evren görüşü, artık geriye dönmemek üzere yerini dinamik, geçmişte sonlu bir zaman öncesi başlamış ve gelecekte sonlu bir zaman sonra bitebilecek, genişleyen bir evren kavramına bıraktı… Yıllar sonra, bu, benim kuramsal fizikteki çalışmamın da başlangıç noktası oldu. Roger Penrose (Peroz) ve ben gösterdik ki, Einstein'ın genel görelik kuramı, evrenin bir başlangıcının olmasını gerektirir ve de olası bir sonunun" (Hawking, 101-103).

Genel olarak baktığımızda, bilim son zamanlarda, özellikle de Einstein ile başlayan süreçte bir ivme kazanmıştır. Evrene dair bakış açılarımızda büyük kırılmalar/değişmeler olmuştur. Bütün bu değişmelerle beraber, yeni bir evren resmi ile karşı karşıyayız. Newton'un fiziksel devrimleri ile beraber fiziğin sonuna gelindiğine

dair görüş ortaya koyan fizikçiler ne kadar yanıldıklarını fark etmişlerdir. Çünkü evrene dair resmimiz değişmiştir ve bu resimde hala cevap bekleyen birçok soru bulunmaktadır. Bu sorulardan bazıları da uzay-zaman ilgili cevap bekleyen sorulardır.

7. Sonuç

Zamanın neliği sorusu hep kafa kurcalayıcı bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu soru sadece felsefenin değil, bilimin de en temel sorularında biri olmuştur. Zaman faniliğimizdir, ölüme olan yazgımızdır. İnsan bu yazgısından hep kaçmak istemiştir. Sonsuzluğun ve ölümsüzlüğün hayalini kurmuştur. Fakat elinden kaçmaya çalıştığı zaman, sonunda yakasına yapışmıştır. İnsan, kendisinden kurtulamadığı (belki de şimdilik) bu yazgısının en azından izlerini silmeye çalışmaktadır. Ölümsüzlüğün veya gençliğin iksirini bulamayan insan, saçların beyazlarından ve bütün vücuduna sinmiş zamanın derin çizgilerinden kaçmaya çalışmaktadır. Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği üzere zaman, bozup, yok eden, eskiten, öldüren bir etkiye sahiptir.

Zaman sadece bozup, eskiten değil, aynı zamanda içinde kendimizi tamamlayabileceğimiz, olanaklarımızı gerçekleştirebileceğimiz en büyük yazgımızdır. Bergson ve Heidegger insanın bu yazgısı üzerine durur. Bergson ve Heidegger'in ifade ettikleri gibi, zaman insandan ayrı değildir. İnsan, zamanla birlikte olmaya devam eden, son bulmamış bir varlıktır. Geçmişi, şimdisi ve geleceği ile ancak bir bütün olabilir. Yani doğumu ve ölümü arasındaki zamansallığı onun tam olarak ne olduğunu da verir. Bergson, insanın ancak kendi içine yönelerek zamanı anlayabileceğini söylerken, Heidegger'de sadece Dasein'la, onun varlığı ile zamanın anlaşılabileceğini söylemiştir. Her iki düşünürün zaman üzerine kavrayışta dayandıkları noktalar değişir, fakat ortak noktaları, Kant ile başlayan zamanın insanın kendiyle ilgili olduğu fikrini, farklı şekillerde zirveye taşımış olmalarıdır. Bergson insanın zamanı ancak sezgiyle anlaşılabileceğini söylerken (insanın iç dünyasına yönelirken), Heidegger ise insanın kendisini zaman olarak görür ve bu zamansallığının farkına varlığının olanaklarına yönelerek (dünya-içinde-olmak, birlikte-varlık-olmak, ölümlü olmak… gibi olanakların farkına vararak) ulaşabileceğini söyler.

Bütün bu filozofların zaman üzerine düşüncelerinden sonra (insan ile zaman ilişkisine baktıktan sonra), zaman üzerine çağdaş fiziğin son

çalışmalarında zamanın (mekan ve zaman ilişkisini) nasıl ele alındığını da ifade etmiştik. Elbette ki bu konu da ilk çıkış noktamızdan oldukça farklı bir yerdeyiz, fakat insan için zaman hala koca bir muamma. Dünyanın zamanı dediğimiz zaman, belki de evrenin zamanını anlamak için biraz fazla kısadır. Bu nedenle evrenimizi (mesela en yakındaki gezegenleri) anlamaya dayalı küçük çalışmalar bile dünya yılına göre çok uzun yıllar (nesiller boyu) sürebiliyor. İnsanoğlu teorik olarak da olsa ışık hızına yaklaştıkça, ne gibi değişiklikler olduğuna dair bazı delillere ve tahminlere sahiptir. Ve aynı zamanda ışık hızına ulaşmanın hayalinin peşindedir. Işık hızına yaklaştıkça zamanın yavaşladığını ve uzayda da farklı değişikliklerin olduğunu (eğilip bükülmeler olduğunu) bilmekteyiz fakat asıl merak ettiğimiz ışık hızına ulaştığımızda karşılaşacağımız evrenin nasıl olacağıdır. Paralel evrenlerle mi karşılaşacağız? Zamanın olmadığı bir alana mı geçeceğiz? Işık hızı ile beraber, zaman yolculuğu mu mümkün olacak? Bunlarda, günümüzdeki bilimin merak ettiği ve cevap aradığı sorular olmaya devam etmektedir. Bu yazgımız üzerine, hem felsefi olarak hem bilimsel olarak daha çok çalışmanın yapılacağı tahmin edilmektedir.

Kaynaklar

Aristoteles, (2001), *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yky Yay.

Bardon, Adrian (2018), *Zamanın Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.

Bergson, Henri (1959) *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.

--- Bergson, Henri (1986) *Yaratıcı Tekammül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

--- Bergson, Henri (1990) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

--- Bergson, Henri (2007) *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Birinci Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Çüçen, A. Kadir (2012) *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Bursa: Sentez Yay.

Er, Sadık Erol (2012), *Gillez Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Birinci Basım, Konya: çizgi Kitapevi.

Hawking, Stephen W. *Zamanın Kısa Tarihi-Büyük Patlamadan Karadeliğe*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul: Milliyet Yay.

--- Hawking, Stephen W. & MLODİNOW (2006), L. *Zamanın Daha Kısa Tarihi-Büyük Patlamadan Karadeliğe*, çev. Selma Öğünç, İstanbul: Doğan Kitap Yay.

Heidegger, Martin (2011) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İkinci Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

--- Heidegger, Martin, *The Concept of Time*, (Tras. William McNeill), 1991.

--- Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge Kitapevi.

Heimsoeth, Heinz (2007) *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Dördüncü Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yay.

Gündoğan, Ali Osman (2010) Bergson-*Fikir Mimarları Dizisi-10*, İkinci Baskı, İstanbul, Say Yayınları.

Johnson, P. Altenbernd, (2013) *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Bursa: Sentez Yay.

Inwood, M. (2012) "Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları", *Özne Dergisi-Bahar 2012-16*. sayı, çev. Metin Bal, Konya: Çizgi Kitapevi

Kant, Immanuel, (2010) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.

Reiser, Oliver L., "The Problem of Time in Science and Philosophy", *The Philosophical Review*, vol. 35, No 3, Duke University Press, 1926.

Ross, David (2014) *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yay.

Stern, Alfred (1956) "Kant and Our Time", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 16, No. 4 (July), International Phenomenological Society Press.

Tevfik, Rıza (2005) *Bergson Hakkında*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi.

Tunç, Şekip (1986) "Önsöz", *Yaratıcı Tekammül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Tuna, Taşkın (2005) *Uzayın Sırları*, İstanbul: Boğaziçi Yay.

Watkins, Eric (2013), "The early Kant's (anti-) Newtonianism", in: *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, Vol 44, Issue 3 (September).

E

Bölüm 9:
Mekânın Metafizik Açıdan Açımlanması

Elife KILIÇ[1]

Mekân, felsefedeki diğer kavramlar gibi net bir tanıma sahip olmamanın yanında farklı kullanım ve anlamlara sahip olmasıyla da felsefedeki diğer sorun ve kavramlar gibi derinlemesine bir açımlanmayı hak etmektedir. Mekân, cismin kapladığı yer, mekân, insanın üzerinde olduğu dünya, içinde bulunduğu uzay, çevresi, tecrübelerinin geçtiği yaşanmış mekân, düşüncelerinin bulunduğu zihin yahut ruh gibi çok geniş bir yelpazede konumlanmaktadır. Mekânın ne olduğu sorulduğunda, kendisiyle eş değer kullanılan yer, dünya, çevre, konum, uzay, uzam gibi kavramlar akla gelmekle beraber, belki de hiçbiri mekânın sınırlarını ve tek bir kullanımını vermemekte, bağlam ve amacına göre ancak farklı kullanımlarını gözler önüne sermektedir. Coğrafyadaki mekân ve çevre ile felsefede yahut fizikte mekân aynı anlama gelmemekte ve çeşitli çağrışımlarda bulunmaktadır. Gerçekten mekân kavramı, bu kadar kaygan bir zeminde mi yer almaktadır? Yukarıda sıraladığımız mekânla eş anlamlı kullanılan kavramların hiç mi ortak yanları yoktur? Eğer varsa bu özellikler nelerdir? Eğer yoksa; o zaman ortak anlam ve anlaşılma nasıl sağlanmaktadır? Daha metafiziğe bile girmeden bu kadar farklı anlam ve kavramla karşılaşıyorsak, metafizik gibi bir alanda ortak en azından sağduyu içinde nasıl bir mekân tanımı verilebilir? Felsefenin çoğu kavramı gibi bize yeni uzantılar, yeni düşünceler sunmakla beraber temel de bu zorlukları yeneceğimiz bir açık kapı bulunabilir mi? Bu tartışmalar bize kavramın çeşitli anlamlarını vermekle beraber, aynı zamanda bize konunun zorluğunu da sunmaktadır. Fakat ele

1 Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

alınacak konu ve sorun ne denli zor olursa olsun, yöntem ve izlenecek yol belirlendikten sonra sorun sistematik olarak ortaya konulabilecektir.

Mekân farklı anlamlar barındırsa da ve her ne kadar diğer yakın anlamlı kavramlarla çağrışımlar yaratsa da yine de belli noktalarda ortaklıklar barındırmaktadır. Mekân, metafizik söz konusu olduğunda, Platon'da varlığın ortaya çıktığı kap, Aristoteles'te kuşatan ve kuşatılanın kesiştiği sınır, Kant'ta aklın bir kategorisi, günümüzde daha çok uzay, evren olarak tanımlanmaktadır. Bunlar birbirinden tamamen farklı olmasada kesiştiği noktalar da zaman zaman değişmektedir.

1. Mekânın Metafizikteki Yeri ve Önemi

Metafizik, genel olarak varlıkları ve özelliklerini ele alan araştırma alanı olarak tanımlandığında, burada mekân ile ilişkisi nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? Mekân, varlık söz konusu olduğunda genel olarak ilk öne çıkan özelliği bakımından varlığın içinde oluştuğu yer, kap olarak kabul edilmektedir. Hesidos, Theogonya'da *khaos*'u ilk mekân olarak kabul ederken, Platon, *khora* (*mekân*) varlığın ilk oluş sürecindeki temel ilkelerden biri olarak saymaktadır. Olan, olanın kendisine göre oluşturulduğu idealar ve mekân. Aristoteles ise iki çeşit mekândan bahsetmektedir; bir cisimlerin kapladığı yer (özel yer) ile tüm yerlerin toplamı olarak da genel yerden bahsetmektedir. Demek ki varlığın özellikle temel bir unsuru, gereği hatta temel taşlarından biri olarak mekân, yer konusu oluşun gerçekleşmesi için temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde, bu görüşler daha geniş çerçevede tartışılacaktır.

Mekân, metafizikte varlığın oluşumuna imkân tanıyan unsur olmasının yanında varlığın bir özelliği olarak da kurgulanmakta ve kabul edilmektedir. Descartes'ta cisim, yer kaplaması ile tanımlanırken, Kant'ta mekân aklın bir kategorisi olarak düşünülmektedir. Yani mekân, varlığın temel özelliklerinden ve dolayısıyla onsuz varlığı tanımlayamadığımız bir öğe olarak kabul edilmektedir. Kategoriler söz konusu olduğunda çoğu filozof, mekânı varlığın bir kategorisi olarak kabul etmektedir.

Buradan yola çıkarsak mekân ,varlığa imkan tanıyan bir öğe ise o halde onun sınırlarını da belirlemektedir. Aristoteles'te ay altı alemde yer alan varlıkların bulundukları mekâna bağlı olarak hareketleri de elbette ay üstü alemdeki devamlı ve değişikliğin olmadığı hareketten

farklıdır. Yani bir anlamda cismin bulunduğu yer, konum onun hareketlerini ve değişimini de etkilemektedir. Dolayısıyla varlık mekândan ayrı ve bağımsız olarak düşünülemez, aksine sürekli mekânla ilişki halindedir. Yalçın Koç, bu noktada, bir nesnenin mahiyetini yani aslını, iç yüzünü anlamak için o nesnenin ait olduğu mekânın şartları ve imkanlarını bilmek gerektiğini çünkü bir nesnenin mahiyetinin ne olduğu sorusunun, bu nesnenin mekânının mahiyetinin ne olduğu sorusu ile iç içe olduğunu bildirmektedir (Koç, 1994: 13). Mekân, böylece varlıkla varoluşsal bir bağ içindedir çünkü varlığın imkân ve koşulları mekân ile iç içedir.

> “"Nesne" ile nesnenin "mekân"ı arasında "imkân" kavramı vasıtasıyla ifade edebileceğimiz ilginç bir bağlantı bulunmaktadır. Az önceki benzetmeye dönelim. Bir "kap" ancak "imkân"ları itibariyle doldurulabilir; "kab"a "ne" koyacağımız ve "ne kadar" koyacağımız, "kab"ın imkânlarına bağlıdır. Bir "zemin", sadece ve sadece bu zeminin "imkân"larının elverdiği şeylerin zemini olabilir. Meselâ, bir oda, aynada bulunan görüntülerin kabı değildir. Meselâ, ayna, zihnimizde ortaya çıkan bir hayâlin zeminini, dayanağını oluşturmaz.” (Koç, 1994: 15).

Mekân, nasıl tanımlanırsa tanımlansın daima varlıkla olan yakın ilişkisi devam etmiş sadece yeni sistemlere, yeni teori ve açıklamalara göre farklı kullanımlara sahip olmuştur. Bu bağlamda, Newton’un yeni evren sisteminde de Aristotelesçi evren anlayışının değişmesi ve evrenin her tarafında aynı yasaların olduğu fikri kabul edilince, yine bir mekân fikri karşımıza çıkmakta ve yine ortak mekânda aynı yasaların işlediği görüşü devam etmektedir. Mekân algısı, görüldüğü gibi varlık algısıyla beraber değişip dönüşmektedir. Farklı filozof ve farklı sistemlerin sahip olduğu varlık anlayışları, aynı zamanda farklı mekân ve yer tasavvuru da getirmiştir. Sadece burada ikisi arasındaki ilişkiler farklı tanımlanmaktadır.

İnsan varoluşunu, kökenini sürekli bir yere yahut bir yerden olacak şekilde tanımlar ve var oluşunu sürekli bir mekân algısı içinde sürdürür. Mekânda ilk var olan insan, tüm hayatını mekân içinde ve mekâna bağlı olarak sürdürür. Dolayısıyla metafizik açıdan kendini konumlandırması yani var oluşunun koşullarını anlaması da yine bir doğa, dünya, hatta uzay içinde mekâna bağlıdır.

İnsanın kendi dışında mekânla bu sürekli varoluş ilişkisinin yanında bir de iç kurgu olarak da mekân karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki yeniden kurguladığımız var oluş durumları bile her zaman bir mekân

içindedir. Buna örnek olarak ütopyalar verilebileceği gibi kurgulanan yeni sibermekânlar da verilebilir.

Yine var olanların hareketleri söz konusu olduğundan bununla yakından ilişkili olan mekân konusu araştırılmak zorunda kalmaktadır. Varlığı anlamak, var olanları anlamayı ve bu da onun hareketlerini, hareket alanlarını anlamayı gerektirir ki bu bağlamda yine karşımıza mekân konusu çıkmaktadır. Var olanların hareket türleri ve hareket imkânları, bulundukları mekânla beraber anlaşılabilmekte ve çoğu zaman bu mekân tarafından sınırlandırılmaktadır.

Bunların yanında mekânın yakın ilişki içinde olduğu bir metafizik kavram da zamandır. Metafiziğin temel konuları arasında olan zaman, çoğu kez mekân konusu ile beraber ele alınmaktadır. Varlığın temel ve belirleyici şartları arasında olan mekân ve zaman, varlık olarak insanın kendini ve doğasını anlama ve açıklama çabasına büyük katkı sağlamaktadır. Felsefe ve bilimde önceleri birbirinden ayrı ayrı ele alınan bu iki kavram, daha sonra beraber ele alınmaya başlanmıştır.

Anlaşılmaktadır ki metafiziğin temel konusu olan varlık ve var olanların hem temel bir özelliği hem de varoluş şartı olarak karşımıza çıkan mekân, aynı zamanda hareket, zaman, boşluk gibi çoğu metafizik kavramla da yakından ilişkili olması hasebiyle de incelenme konusu olmaktadır. Metafizik için vazgeçilmez öğelerden biri olan mekân, modern zamanda yeni tartışmaları da beraberinde getirmek suretiyle hala başvurulan temel kavramlardan biri olmayı da sürdürmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla aşağıda mekânın birkaç önemli türü ayırt edilmiştir.

2. Mekânın Türleri:

Mekân genel olarak çok farklı türlere ayrılabilir, coğrafi mekân, yaşamsal mekân, geometrik mekân, felsefi mekân, sibermekân vs. gibi. Mamafih burada bizim için asıl önemli olan felsefi mekân ve hatta daha da özelleştirirsek metafizikte mekân olduğundan, asıl olarak bunun üzerine durulacaktır. Walter Benesch, bu bağlamda karşımıza üç mekân çeşidi çıkarmaktadır: Fiziki mekân (physical space), zihinsel mekân (mental space) ve felsefi mekân (philosophical space) ve hatta bunlara bilgelik mekân (wisdom space) de eklenebilir. Bu mekân türleri birbirinden önemili biçimlerde ayrılmaktadır ve bu farklılıklar göz ardı edildiğinde Benesch'e göre, yanlış anlaşılmalar kaçınılmazdır (Benesch, 1997: 6-8). Fiziki, zihinsel ve felsefi mekânın elbette ortak

bazı noktaları da vardır; bunlar arasında en önemlileri konumsal ilişki (positional relationship) ve bilginin üç türde de ilişkilerin bilgisi olmasıdır (Benesch, 1997: 7). Görülmektedir ki mekân deyince, tek bir mekân anlayışından ziyade farklı mekân anlayışları karşımıza çıkmaktadır. Burada, mekânın metafizik açıdan anlaşılması temel gaye olduğundan, aşağıda metafizik açıdan mekân deyince temel olan bazı mekân türleri ve bunların farklı düşünürlerde nasıl anlaşıldığı araştırılacaktır. Bu türlerin nasıl yorumlandığı ve nasıl kullanıldığı, mekânın metafizik açıdan doğru anlaşılmasına da fayda sağlayacak ve konunun daha iyi çözümlenmesine de destek olacaktır.

2.1. Varlığın Ortaya Çıkış Yeri Olarak Mekân

Felsefe tarihinde, özellikle İlkçağ felsefesinde mekân, çoğunlukla varlığın içinde ortaya çıktığı yer, kap anlamında kullanılmıştır. Burada ya doğrudan mekân yahut yine varlığın ortaya çıktığı, hareketin mümkün olduğu boşluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekân, bu birinci anlamıyla Heiodos'un Theogonia (Tanrıların Doğuşu) eserinde karşımıza çıkmaktadır. M.Ö. 7. yüzyılda yaşayan Hediodos, mekânı, *khaos* olarak görmekte ve zikredilen konuyla ilgili Eskiçağ felsefesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Hesiodos, varlığın oluşumunda bir uçurum gibi açılan ve boşluk demek olan *khaos*'un olduğunu (Hesiodos, 1977: 197, ayrıca bakınız Aristoteles, 2005: 208b) savunmaktadır. Varlık, ancak bu *khaos*'tan ortaya çıkmaktadır, ama burada önemli olan *khaos*'un her şeyden önce olmasıdır. Bu görüş, aynı zamanda varlığın, var olabilmek için bir mekâna ihtiyaç duymasına da işaret etmektedir.

Yunanlı filozof Platon da mekânı, varlığın yeri olarak görmüş ve bunun için de khora kavramını kullanmıştır. Filozof, *Timaios* eserinde, daha çok *genesis*'in ortaya çıktığı alan olarak *khora*'dan bahsetmektedir. Platon, burada varlığı anlatırken üç şeyin temel olduğunu bunlardan ilkinin, kavranabilen, değişmeyen her zaman aynı kalan örnek (idealar alemi), ikincisi oluşa bağlı olan, bir de doğan her şeyi içine alan, adeta besleyen şey (Platon, 2001: 48e-49a) olduğunu ileri sürmektedir. Filozof, varlığın bu oluşumunu anne, baba ve çocuk üzerinden de anlatmaktadır.

> "Ne olursa olsun, şimdilik şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: Olanı, olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği. Olanın yatağı bir anaya, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz de bir çocuğa benzetilebilir." (Platon, 2001: 50d).

Üstelik bu mekân, yani kap, bütün her şeyi içine almakta ve hiçbir zaman içine giren şeylerin şekillerinden birini almamaktadır. Onun özü filozofa göre, içine giren cisimlere yataklık etmektir (Platon, 2001: 50c). Mekân burada varlığın kendini serimlemesi için imkân görevi görmekte ve varlığın ortaya çıkmasına fırsat tanımaktadır. Bu bağlamda oluştan önce gelmektedir.

2.2. Var Olanların Sahip Olduğu Mekân:

Varlığın bütün olarak bulunduğu mekân gibi aynı zamanda var olanların yani cisimlerin de tek tek sahip olduğu mekândan bahsedilebilir. Burada öne çıkan filozofların başında Aristoteles gelmektedir. O mekânın var olup olmadığını, varsa nasıl olduğunu, hareketle ilişkisi vs. gibi sorularla mekânı derinlemesine araştıran, belki de bu bağlamda bize mekânın felsefesini yapan ilk filozof olarak kabul edilebilir. Çünkü o, mekânın mahiyetini, cisimden farkını, türlerini ve kendinden önce mekânla ilgili görüşlerin de tarihini sunmasıyla öne çıkmaktadır.

Aristoteles, özellikle fiziki mekân anlamında *yer* kavramını kullanır. O her ne kadar *topos*[2] ve *khora* kavramlarını kullanmış olsa da bunlardan ilkini yani *topos* kavramını daha çok kullanmaktadır. Aristoteles'in Fizik eserinde öne sürdüğü yer teorisi bildik bir mekân olmaktan uzaktır ve *khora* ile ilgili bir teori sunmasa da yine de mekânda pozisyona dayalı bir yer teorisi sunmaktadır (Nalbantoğlu, 2008: 90).

Aristoteles, mekân ile ilgili olarak iki tür mekândan

---

2 *Topos,* İngilizce place, Türkçede yer, Latince locus anlamlarına gelmektedir. Bir yer, bir nokta, konum, mahal gibi farklı terimlerle ifade edilebilir. "topos", maddesi, Peters, Francis E. (2004), Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, haz. ve Çev. Hakkı Hünler, İstanbul. Paradigma Yayıncılık, s. 383-384. *Khora,* İngilizce space, Türkçe mekân, yer, toprak, boşluk, mahal anlamlarına gelmektedir. "khora" maddesi, Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, s. 187. Öyle ki khora Derrida'nın kitabına isim olmuş ve burada khora ne duyumsanabilir, ne kavranabilir olarak görülmekte (Jacques Derrida, Khóra, Kabalcı yayınevi, çev. Didem Eryar, İstanbul, 2008, s. 13), hatta özne yahut konu da olmadığı vurgulanmaktadır (Derrida, 2008: 24). *Timaios*'ta yer, başta soyut uzama karşıt olarak daima politik yer veya daha genel olarak yatırım yapılmış yer anlamını içeriyor ve *khora* biri tarafından işgal edilen yer, ülke, ikamet edilen yer, rütbe, mevkii, atfedilmiş konum, toprak veya bölge demektir. (Derrida, 2008: 49-50). Burada anlaşılmaktadır ki Derrida, *khora* kavramını daha çok siyasi yahut egemen olunan mekân için kullanmaktadır.

bahsetmektedir. Bunlar, bütün nesnelerin içinde bulunduğu *ortak yer* (*topos koinos*) ve doğrudan nesnenin bulunduğu özel yer (*idios topos*) (Aristoteles, 2005, 209b). Yer, filozofa göre ne madde, ne biçim ne de bir ara nesnedir, o ancak saran cismin sarılan cisimle bitiştiği sınırdır. Sarılan cisim ise burada yer açısından devinebilen cisimdir (Aristoteles, 2005, 212a). Burada öne çıkan mekânın cisim olmadığı, ancak cismi kuşatanın iç yüzeyi olduğudur. Eğer mekân, cisim gibi üç boyutlu olsaydı, o zaman aynı mekânda birkaç cisim olurdu ki bu da mümkün değildir. Yine bu anlayışla beraber ortaya çıkan başka bir sonuç da mekândan genel olarak bir cisim söz konusu olduğunda mekânın varlığından bahsedebilmemizdir.

> "Yer kap gibi cismi kuşattığına göre burada nasıl anlaşılmalıdır? "Nasıl, kap taşınabilen yer ise, aynı şekilde yer de taşınamayan bir kap. Irmaktaki tekne gibi devinen bir nesnenin içinde olan bir şey devindiğinde ve değiştiğinde o şey kendini saran nesneyi bir 'yerden' çok, bir kap olarak kullanır. Oysa yerin devinimsiz olması gerekiyor, bunun için daha çok ırmağın tümü 'yer', çünkü bütün olarak ırmak devinimsiz. Dolayısıyla saran nesnenin doğrudan/ilk devinimsiz sınırı, işte yer bu." (Aristoteles, 2005, 212a)

Yer cisim söz konusu olduğunda yani bir varlıkla beraber soru konusu olabilir ve bu yer cismi saran ilk sınır olarak anlaşılmakta ve cisimden ayrı bir şey olduğu kabul edilmektedir.

2.3. *Doğa, Dünya, Uzay Olarak Mekân*

Mekânın yine metafizikte çokça karşımıza çıkan önemli bir bağlamı da dünya[3], doğa ve evren, uzay anlamında kullanımıdır. Tüm cisimlerin içinde bulunduğu, varlığın varoluş imkânını ve zemini oluşturan mekân, dünya, evren olarak anlaşılmakta ve son dönem uzay, evren olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm nesneleri içine alan bu

---

3 *Dünya, yeryüzü, âlem, evren* birbiriyle yakından ilişkili hatta yer yer birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsa da aralarında farklılık vardır. *Âlem* bilinen yahut bilinebilir olanın tümü *âlem*dir. Kant, bunun için *Welt* kavramını kullanmıştır ve bu da *evren, kâinat, yeryüzü* ve *dünya* anlamlarına gelmektedir. *Âlem bu üç* kavramı da içermektedir. Burada bulunduğumuz, belirli-özgül-mekân ise *yeryüzü*dür. Varoluşumuzu temellendirici fizik-bio-anthropo-psiko-sosyo-kültür sferimizin en en genel çerçevesi ise dünyadır. Dolayısıyla dünya, yeryüzünün soyutlanıp genelleştirilmiş cins'idir. *Evren* ise yeryüzü gibi duyumlanabilir duyumlanamadığı durumlarda da hesaplanabilir birimlerden oluşur. Yani evren, varolanların toplamıdır (Duralı, 2010: s. 64) denebilir.

ortak mekân, elbette farklı nesneler için farklı anlamlar ve sınırlar çizmektedir. Yani burada fiziki bir nesne ile matematiksel bir nesne mekânla ilişkileri bakımından elbette aynı olmayacaklardır. Aşağıda Yalçın Koç'un da açıkça ifade ettiği gibi mekân ve nesne ilişkileri nesnelerin türlerine göre değişmektedir.

> "Bir evren, bir mekân ve bu mekândaki nesnelerden meydana gelir. Fiziksel nesneler, mekânları sebebiyle "zaman"a ve "sebeb sonuç" ilişkisine tabidirler. Bu itibarla da, fiziksel nesnelerin evreni, yani fiziksel nesneler ile bunların kabı ve zemini olan mekân, iki farklı ân için hiçbir şekilde aynı olamaz. Oysa, matematiksel nesnelerin evreni, yani matematiksel nesneler ile bunların kabı ve zemini olan mekân, kendisi ile hep aynıdır; çünkü, matematiksel nesneler mekânlarının imkânları sebebiyle "zaman"a da "sebeb-sonuç" ilişkisine de tabî değildirler." (Koç, 1994: 15-16).

Dünya, evren anlamında mükemmel şekil olan küre şeklinde olmasıyla da tartışma konusu olmuştur. Buna örnek olarak Pitagorasçılar ve Platon verilebilir. Pitagorasçılar, yeryüzünü küre şeklinde düşünmüşler ve düzeni onda buldukları için *kosmos* demişlerdir. Ayrıca kosmosta öğelerin dengede olduğu varsayımı, sabit yıldızların Sphairos'u, gezegenler ve bunların bağlanmış olduğu görünmez küre kabuklar öğretisi de Pitagorasçılarındır (Aristoteles, 2003[4]: 60).

Platon, *Timaios*'ta yapıcı Tanrı Demiurgos'un evreni oluştururken bütün canlıları içine alacak varlığa uygun şekil olarak şekillerin hepsini kendisinde toplayan, her yanı, her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdiğini söylemektedir (Platon,2001: 33b). Küre, şekillerin en mükemmeli olduğu için, elbette Tanrı bu mükemmel şekle uygun olarak dünyayı da meydana getirmiştir.

Aristoteles ise evren anlayışında gökyüzü ile atmosfer bölgelerini birbirinden ayırmış ay altı ve ay üstü alem ayrımı yapmış ve ay altı alemi homojen bir fiziğin kapsamına alırken, ay üstü alem için beşinci bir unsur olarak *aither*'i ortaya atmıştır. Aristoteles evrenin ebedîliğini ve hareketsiz hareket ettirici olarak Tanrının aşkınlığını ortaya atmıştır

---

[4] Evren Üstüne kitabına baktığımızda Aristoteles'e ait olup olmadığı ile ilgili oldukça tartışmalar olmakla beraber eseri bizim için mühim kılan evren hakkında dönemin görüşlerini yansıtmasıdır. Üstelik Otto Schönberger'in de belirttiği gibi, bu eserde aktarılan evren imgesi, Kopernikus ile Galilei tarafından çürütülene kadar egemen olmuştur. Aristoteles, Protreptikos ve Evren Üzerine, s. 68.

(Aristoteles, 2003: 61). Aristoteles'in bu ikili evren anlayışı kendisinden sonra uzun yüzyıllar boyunca kabul edilmiştir.

Filozof, yerin evren olmadığını, evrenin cisme bitişik bir şey olduğunu, yani yeryüzünün suyun içinde, suyun havanın içinde, havanın da *aither*in içinde, *aitherin* de gökyüzünün –evrenin içinde, olduğunu ve gökyüzünün başka bir şeyin içinde olmadığını açıklamaktadır. (Aristoteles, 2005: 212b). Bu da bize sonlu bir evren anlayışını göstermektedir. Evrenin sonsuz mu olduğu yoksa Aristoteles'in belirttiği gibi sonlu mu olduğu ayrı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır.

Yine cisimlerin yeri söz konusu olduğunda bazı filozoflarca boşluğun, asıl mekân görevi gördüğü ve hareket için boşluğun şart olduğu görüşü söz konusu olmuştur. Boşluk (kenón) Pitagorasçılarda doğalar arasında özellikle sayılar arasında (ki asıl varlık onlar için sayılardır), ayırıcı bir öğe olarak kabul edilmiştir. Bu boşluk düşüncesi, Parmenides'in saldırısına uğrar ve Melissos boşluğu saf var olmayan olarak inkâr eder (Peters, 2004: 186). Aristoteles ise boşluğu içerisinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer (topos) olarak tanımlar ve inkâr eder (Peters, 2004: 187).

Varlığın kendini açığa çıkardığı mekân, elbette felsefe ve bilimdeki değişimlerle beraber farklı kullanım ve tanımlar da kazanmıştır. İlkçağ'da mükemmel şekil olarak küre şeklinde karşımıza çıkan ve daha sonra Aristoteles'in ikili evren anlayışının uzun yüzyıllar sürmesinden sonra, Fransız filozof Rene Descartes ile beraber daha matematiksel bir mekânla baş başa kalırız. Burada artık ölçülebilir ve bilinebilir bir doğa anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Mutlak anlamda boşluğu kabul etmeyen Descartes, evrenin tek bir maddeden oluştuğunu savunmaktadır. Descartes da yer (liev) ile mekânı (espace) birbirinden ayırmakta ve yerin büyüklük ve şekilden çok daha kesin olarak durumu gösterdiğini, mekân kavramının ise aksine daha çok büyüklük ve şekille ilgili olduğunu iddia etmektedir (Descartes, 2007: 110-111).

> "Böylece; bir şey filan yerdedir dediğimizde, bundan yalnız onun başka şeylere göre filan durumda olduğunu anlıyoruz; ancak o şeyin falan mekân ya da yeri kapladığını da belirtirsek, o zaman onun, fazla olarak, falan büyüklük ve şekilde olduğunu ve o mekân ya da yeri tamamen kapladığını anlatmak istiyoruz." (Descartes, 2007: 110).

Filozofun metafizik açıdan mekânla ilgili görüşlerine bakıldığında,

nasıl metafizik görüşüyle felsefe tarihinde kırılma noktası oluşturduysa, mekân ve evren görüşüyle ilgili de aynı özelliğe haiz olduğu görülmektedir. O metafizik görüşünde, ruh ve cisim olmak üzere iki temel töz olduğunu ve ruhun temel niteliğinin düşünmek, bedenin ise uzamlı olmak olduğunu savunmaktadır. Cismin özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam meydana getirirken diğerin de düşünce oluşturmaktadır (Descartes, 2007: 82-83). *Res cogitans* (yani düşünen ben) res extensa da (yer kaplayan ben) olarak anlaşılmakta ve birbirinden farklı iki töz olarak kabul edilmektedir.

Heidegger ise Descartes'ın *res extensa*'ya atfettiği mekâna sahip olmayı ele almakta ve mekânın ontolojik temellerini Descartes'ın *res extensa*'da bulduğunu iddia etmektedir.

> "Descartes dünyanın ontolojik temel belirlenimini extensio'da bulmaktadır. Uzanım, mekansallığı tesis eden niteliklerden biri olduğuna ve hatta Descartes'a göre onunla özdeş olduğuna göre; öte yandan mekansallık şu veya bu anlamda dünya için tesis edici kaldığı için, Kartezyen "dünya" ontolojisinin irdelenişi, hem çevreleyen-dünyayı hem de bizatihi Dasein'ın mekansallığını müspet biçimde ortaya koyabilmemize yarayan menfi bir destek sağlıyor olmaktadır." (Heidegger, 2006: 92).

Cismani tözün hakiki varlığı uzunluk, genişlik ve derinlik denilen uzanımlar olup, biz ona "dünya" deriz, diyen Heidegger, Descartes için uzamın, cismin asıl belirlenimi olduğunu, yani kendileri ne iseler öyle var olabilmeleri içi uzanımın önceden var olması gerektiğini, diğer bütün özelliklerin sonradan geldiğini (Heidegger, 2006: 93) ileri sürmektedir. Ancak mekânın bu varoluşsal önceliğine rağmen Heidegger, Descartes'ın gerek bu tözlerini gerekse de dünyayı tam bilemeyeceğimizi savunmaktadır. "Öyle ya, Descartes, dünya fenomenini ve dolayısıyla dünya-içinde-olmaklık gibisinden bir şeyi kesinlikle bilmediği halde, belirli bir dünya-içinde varolanı ve onun varlığının dünyayla olan özdeşliğin nasıl bilecektir." (Heidegger, 2006: 101). Yine bu bağlamda filozof, mekânın ontolojisine dair dört önemli soru ortaya atar. Bunlar: İlk olarak ontolojik geleneğin başlangıcında (özellikle Parmenides'te) neden fenomen dışlandı? Bu atlanışın hep tekrar edilme sebebi nedir? İkinci olarak atlanmış olan fenomenin yerini ontolojik tema olarak neden dünya-içindeki varolanların aldığı? Üçüncü olarak neden sözü edilen bu varolanlar "doğa"da bulunmaktadır? Son olarak da böyle bir dünya ontolojisi söz konusu olduğunda, zorunlu görülen ikmaller neden değer fenomenine

başvurularak yapılmaya çalışılmıştır? (Heidegger, 2006: 104) Anlaşılmaktadır ki Heidegger, aslında Dasein'in mekânı olan dünyanın, göz ardı edildiği ve mekânın bu bağlamda biraz daha özelleştirilip doğa üzerinden incelendiği ve varolanların incelenmesine ağırlık verildiğini eleştirmektedir. Ona göre mekân, ne öznededir ne de dünyada, mekân içindedir. Mekân, bir öznenin içinde bulunmaz, ontolojik açıdan özne (Dasein) asli bir anlamda mekânsaldır. (Heidegger, 2006: 117). Öyle ki filozof, burada mekânı varlığın ön koşulu olarak sunanlara karşı çıktığı gibi, tözün temel özelliği olarak gören Descartes'ı ve zihnin bir kategorisi olarak gören Kant'ı da eleştirmektedir. Öyleyse mekân nerede aranmalıdır? Filozofa göre, mekân, ancak dünya olarak anlaşılabilir.

> "Çünkü mekânsallığı ancak dünya zemini üzerinden keşfetmemiz mümkün olabilmektedir. Öyle ki, Dasein'in temel konstitüsyonu dünya-içinde-varolmak olduğu için onun özünde mekansallık vardır. Bu nedenle de mekân dünyayı onunla birlikte tesis etmektedir." (Heidegger, 2006: s. 119)

Dasein'in zamansallığı, uzam ile kıyaslandığında, zamansallığın daha belirleyici ve etkin olduğu, çünkü asıl olanın uzamda yaşanılanlar olduğu ortaya çıkmaktadır (Yıldızdöken, 2017: 171). Dolayısıyla mekândan çok, mekânda yaşanılanın merkeze alınması ile zaman daha çok hareket noktası olarak alınmaktadır. Yine Heidegger söz konusu olduğunda, mekânın, dünyaya indirgenebileceği ve bunun üzerinden varlığın yuvası olarak anlam kazanabileceği anlaşılmaktadır. Kendisi bakımından farklı bir ifade ile kendinde mekânın ise bilinemeyeceği anlaşılmaktadır.

2.4. Varlığın Kategorisi Olarak Mekân

Varlığı merkezine alan metafiziğin ve bu çekirdek öğesininin daha iyi anlaşılması ve anlamlandırılması için filozoflar çeşitli kategoriler kullanmışlardır. Onlar, varlığın mahiyetini öğrenmek için, onun asıl özelliklerini yani bu bağlamda tözünü ve ilineksel özelliklerini ayırıp, onu o yapan şeyleri anlamaya çalışmışlardır. Felsefe tarihine bakıldığında, varlığın daha açık kılınması, bir anlamda peçesinin açılması için çeşitli kategoriler ayırt edilmiş ve onlar göz önünde tutularak, varlık yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Aristoteles, Descartes, Kant gibi çeşitli filozoflar varlık için farklı kategoriler ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında elbette mekân, uzam

da bulunmaktadır. Varlığın bir kategorisi olarak mekân Aristoteles'teki cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, konum, durum, etkinlik, edilgenlik ile beraber anılan on kategoriden birini teşkil etmektedir (Guthrie, 1993: 140). Bunlardan 'ne' cevheri, 'nice büyük' niceliği, 'nasıl bir varlık' niteliği, 'neyle ilintili' göreliliği, 'ne vakit' zamanı, 'nasıl bulunuyor' konumu, 'hangi ortamda' durumu, 'ne yapıyor', ne ediyor' etkinliği, 'ne yapılıyor', 'ne ediliyor' edilgenliği, 'nere' ise mekânı anlatmaktadır (Duralı, 1995: 43).

Aristoteles için mekân, zaman gibi sürekli bir nicelik olarak karşımıza çıkmakta ve cismin parçaları nasıl ki belli bir yer kaplamakla beraber ortak bir sınırda birleşiyorsa, cismin parçalarının her birini kaplayan yerin parçaları da cismin parçalarının birleştiği aynı sınırda birleşir. Bundan dolayı yer, parçaları tek bir ortak sınırda birleştiğinden sürekli bir nicelik sayılabilir (Aristoteles, 1991: 5 10-14). Mekân, diğer kategoriler gibi varlığın anlaşılmasında önemli bir noktada da durmaktadır.

Kategori olarak yine mekânı kabul eden filozoflardan biri de Immanuel Kant'tır. Kant, duyusallığın saf temel kavramlarını (uzam ve zaman) anlama yetisinin saf kavramlarından ayırmıştır (Kant, 1995: 76). Mekân, bütün dışardan edinilen algıların temelinde yatan zorunlu a priori tasavvurdur ve mekânsızlık asla tasavvur edilemez (Duralı, 2010: 180). Dolayısıyla Kant için mekân, tecrübe ile edinilen bir şey değil, aksine tecrübelere imkân sağlayan bir şey olarak kabul edilmiştir.

Mekânla ilgili bu temel ayrımlardan başka, kavramların yeri olarak zihin de bir tür mekân olarak ayırt edilebilir. Zihin kavramlara yer, mekân sağlaması ile de bu bağlamda mekân anlamında kullanılabilir. Birbiriyle ilişkili olan kavramlara, düşüncelere ev sahipliği yapmasıyla zihin de aslında bir mekân gibidir. Hatta metafiziğin dilsel problemlere indirgendiği felsefelerde dil de bu bağlamda bir mekân yani bağlam görevi görmektedir.

3. Mekânın Tarihsel Süreci:

Mekân konusu felsefe tarihinde farklı bağlamlarda farklı kavramlarla ortaya atılmış ve diğer felsefe sorunlarında olduğu gibi kesin, kabul edilmiş ortak bir tanım ve kullanıma sahip olamamıştır. Özellikle metafizikte, daha çok varlığın ortaya çıktığı yer anlamında kullanılmıştır. Hesiodos'un *khaos* (varlığın ilk ortaya çıktığı yer anlamında) olarak gördüğü mekân, boşluk ve küre şeklinde de

anlaşılıp felsefe tarihinde Antikçağ döneminden beri kullanılagelmiştir. Pitagorasçılarda, sayıların niteliği olarak karşımıza çıkan mekân konusu, Arkütas'ın yer (place), mekân (space) ve madde (matter) ayrımı ile öne çıkmıştır. (Bkz. Jammer, 1954: 6-8).

Sextus Empirikus, Stoacıların yer ve boşluğu ayırdığını, boşluğun var olan bir şey tarafından işgal edilmesi mümkün olan ancak işgal edilmemiş aralık, yerin ise var olan bir şey (cisim) olduğunu bize aktarmaktadır (Arslan, 2017: 301). Stoacılar evrenin içinde madde olmadığını, fakat evrenin dışında evreni çevreleyen bir boşluğun olduğunu kabul ederler (Arslan, 2017, s. 301). Evrenin kendisinin de bir mekânda olup olmaması, aslında evrenin sonlu mu sonsuz mu olduğu probleminden kaynaklanmaktadır.

Newton ile beraber mutlak mekân (absolute space) ve göreli mekân (relative space) fikri ortaya çıkmıştır. Buna göre, mutlak mekân, kendi tabiatına veya harici bir şeye göre değişmez, her zaman aynı kalır. Göreli mekân ise hareket eden bir boyuttur (dimension), mutlak mekânın ölçüsüdür. Göreli mekânı cisimlerin konumları olarak duyularımız belirler (Koç, 1984: 4). Leibniz ise mekânı, mekânda bulunan şeylerden bağımsız görmez ve hatta mekân monadların ve özelliklerinin türevi olduğu için ikincil konumdadır. Çünkü mekân burada karşımıza bağıntı olarak çıkmaktadır (Koç, 1984: 5). Kant ise, mekânı, onu algılayan kişinin diğer şeylerin bireyselliklerini tecrübe etmemizi sağlayan bir idea olarak karşımıza çıkarmaktadır (Honderich, 1995: 843). Mekânın felsefe tarihinden örneklerle gösterildiği gibi baştaki kullanımı daha çok varolanların, cismin sahip olduğu mekân ile bu mekânların genel toplamı yani tüm oluşun içinde varlığa geldiği yerken, daha sonraki tartışmalarda Kant'ta öznenin sahip olduğu bir kategori olarak düşünülmekte ve sonrasında özellikle fizikte evren, uzay anlamlarında yeniden araştırma konusu olmaktadır. Fakat bu süreçle beraber özellikle Descartes ile tohumları atılan mekânın geometrik, matematik açıdan anlaşılması Yeniçağ fiziğiyle beraber doğa ve uzay konuları gibi mekânın da niceliksel, matematiksel açıklanması ihtiyacını doğurmuştur.

Mantıkçı pozitivistlerden Reichenbach, matematiğin mümkün mekânları açığa çıkardığını ve fiziğin de bu mümkün mekânlardan hangisinin fiziksel mekânı gösterdiğine karar verilmesini sağladığını iddia ederken, Kant'a karşıt olarak fiziğin, deney ve gözlemler aracılığı ile fiziksel mekânın geometrisini belirlediğini savunur. Bu bağlamda mekân ve zaman felsefesi ona göre, Einstein'ın rölativite kuramının felsefesidir (akt. Koç, 1984: 12). Mekân konusu, günümüzde artık daha

çok uzay kavramıyla birlikte anlaşılıp araştırılmaktadır ve dolayısıyla fiziğin temel araştırma alanlarından birini oluşturmaktadır.

4. Değerlendirme

Metafizik, varlık ve varolanları araştırma konusu edinen felsefenin bel kemiğidir. Varlığın yukarıda açıklandığı gibi mekânla ilişkisi farklı şekillerde olsa da genel olarak birkaç bakımdan temelde olanlar ayırt edilebilir. Bunlardan ilki, varlığın ortaya çıktığı, varlığın kendini onda açımlandığı yer, dolayısıyla imkân olarak karşımıza çıkan mekân, bazen de varlığın bir kategorisi olarak anlaşılmıştır. Varlığın doğru anlaşılıp doğru anlamlandırılması, mekânın da doğru anlaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü mekân ve varlık, imkân üzerinden birbiriyle yakından ilişki içindedirler. Varlığın içinde bulunduğu mekân, onun yapısını ve sınırlarını da belirlemektedir. Mekânın genel olarak cisimden ayrı olduğu kabul edilmiş ve özellikle boşluk olarak mekânı kabul eden filozoflar olduğu gibi boşluğu reddeden ve mekândan da ancak cisimle beraber söz edilebileceğini kabul eden görüşler de ele alınmıştır.

Bununla beraber mekânın metafiziğin temel kavramlarıyla yakından ilişkili olduğu da ortaya konulmuştu. Evren anlamında mekânın ne olduğu, sonlu olup olmadığı da temel tartışmalardan birini oluşturmaktaydı. Mekânın evren olarak sonlu olup olmadığı, nasıl bir yapıya sahip olduğu hala tartışılmaktadır. Evrenin başlangıcı bile hala çözülememişken artık uzayın iç bükey dış bükey özellikleri, kara delikler gibi farklı sorunlarla beraber tartışmalar devam etmektedir. Bu alanda özellikle öne çıkan Stephen Hawking[5] gibi bilim adamları, evrenin gizemlerini çözmeye çalışmışlarsa da sürekli artan bilgiyle beraber hala ortaya yeni karanlık noktalar çıkmaktadır. Burada akla şu soru gelebilir? Uzay-zaman sorunu artık tamamen fizikle ilgili bir sorun mu, metafizik hala bu sorunla ilgilenmeli mi? İlgilenmesine gerek var mı? Bu tartışmalı bir konu olmakla beraber ki genişletildiğinde felsefenin gerekliliği yahut sorunları hala çözmede ne kadar etkili olduğuna kadar gidebilir. Fizik de metafizikle aynı konuları yani varlığı ve varolanları ele aldığına göre, metafiziğe hala bu konularda ihtiyaç var mı? Çünkü metafizik felsefenin genel

---

5 Uzay ve zamanın günümüzde nasıl anlaşıldığı ve içerdiği sorunları daha iyi anlamak için bkz. Stephen Hawking (2011), Roger Penrose, Zamanın ve Uzayın Doğası, Alfa Yayınları, İstanbul.

yapısında olduğu gibi hem eleştiri özelliği hem de bilim gibi kesin yargılara varamaması ve gözlemler kullanmadığına göre, fizikle yarışması insanın merakını gidermesinde acaba ne kadar etkili olabilir. Fizik bilimi, çeşitli kuramlarla ve matematiksel formüllerle gerçekliği ortaya koymaya çalışmakla beraber varlığın yapısı gereği muammalar devam etmektedir. Bilim ne kadar ilerle ilerlesin, burada bilim felsefesine, metafiziğe ihtiyaç azalmasının aksine artacaktır. Çünkü Robert Disalle'ın da belirttiği gibi fiziğin temel kavramlarının tanımlanmaya ihtiyacı vardır ve bu noktada da felsefi çözümlemelere her zaman ihtiyaç duyulmaktadır (Disalle, 2006: 157). Demek ki felsefenin zaman, mekân, uzay, varlık gibi sorunları hala tartışma konusu edinmesine, bu kavramları yeniden tanımlamasına, ilişkilerinin belirlenmesine ihtiyaç hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Fakat burada unutulmaması gereken nokta, metafiziğin fizikteki yeni gelişme ve bilgilerden habersiz olmaması gerektiğidir. Filozof, artık fiziğe sırtını dönüp varlığı tek başına anlamlandırma ve açıklama lüksüne sahip değildir. O fizikteki gelişmeleri takip ederek mekânı, uzayı, teorileri, teorilerin eksik yanlarını, felsefi çözümlemelerle ortaya koyma amacını gütmelidir.

Kaynaklar

Aristoteles (1991). Categories, The Complete Works of Aristotle, Trans. J. L. Ackrill, ed.Jonathan Barnes, Volume I, New Jersey, Princeton University Press.

Aristoteles, (2005). Fizik, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles (2003). Protreptikos ve Evren Üzerine, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Pencere Yayınları.

Arslan, Ahmet (2017). İlkçağ Felsefe Tarihi 4; Hellenistik Dönem Felsefesi, Epikurosçular, Stoacılar, Septikler, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Benesch, Walter (1997). An Introduction to Comparative Philosophy, Houndmills, Basingstoke, Macmillan Press.

Derrida, Jacques (2008). Khora, çev. Didem Eryar, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Descartes, Rene (2007). Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları.

Disalle, Robert (2006). Understanding Space-Time, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

Duralı, Ş. Teoman (2010). Aklın Anatomisi, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Duralı, Ş. Teoman (1995). Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu, İstanbul, Edebiyat Fakültesi

Basımevi.

Erhat, Azra ve Eyuboğlu, Sabahattin (1977). Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Guthrie, W.K.C. (1993). A History of Greek Philosophy, Volume VI: Aristotle An Encounter, Cambridge, Cambridge University Press.

Hawking, Stephen, Penrose, Roger (2011). Zamanın ve Uzayın Doğası, çev. Umur Daybelge, İstanbul, Alfa Yayınları.

Heidegger, Martin (2006). Varlık ve Zaman, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı.

Honderich, Ted (edt.) (1995). The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York, Oxford Uniersity Press.

Kant, Immanuel (1995). Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.

Koç, Yalçın (1984). Determinizm ve Mekân, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Koç, Yalçın (1994). "Mekan ve Nesne", İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, s: 29 ss., 13-20.

Jammer, Max (1954). Concepts of Space, Cambridge-Massachusetts, Harward Universtiy Press.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2008), "Nedir Mekân Dedikleri?", Zaman-Mekân, Yayına haz. Ayşe Şentürer vd., İstanbul, YEM Yayınları, ss., 88-105.

Platon (2001). Timaios, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Istanbul, Sosyal Yayınlar.

Peters, Francis E. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, haz. ve Çev. Hakkı Hünler, İstanbul. Paradigma Yayıncılık.

Yıldızdöken, Çiğdem(2017). "Heidegger'de Dasein'in Varlığı ve Zaman Meselesi," Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:53, ss. 162- 178.

E

Bölüm 10:
Tümel-Tikel-Evrensel

Caner CİÇEKDAĞI[1]

1. Giriş

Tümel, tikel ve evrensel kavramları Türkçede birçok bağlamda ve alanda kullanılan, birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmiş bir anlamsal yapıya sahiptir. Özellikle bilimin ve felsefenin terminolojisine ait oldukları için buralarda sıkıntılı durumlara ve karmaşaya yol açtığı söylenebilir. Öte yandan metafizikte "Tümeller Tartışması" adı verilen ve neredeyse tüm bir Batı Ortaçağ'ını meşgul eden felsefe, mantık ve din problemi ile bağlantılıdır. Dolayısıyla bu kavramlar arasındaki benzerlik, farklılık ve ilişkiyi açığa çıkarmak, hangi problemleri doğurduğunu belirlemek okuyucu için oldukça faydalıdır.

Tümel kavramının "tüm" köküyle bağlantısı göz önüne alınırsa Türkçede bütünü ve bütünselliği vurguladığı hemen görülebilir. Öyleyse tümel, bir şeyin bütünüyle, tamamıyla, tümüyle ilgili olmayı işaret eder. Kavramların anlaşılması kendi karşıtlarıyla daha kolay olacağı için, "tüm"ün karşısında "parça"nın olduğunu ve tümelin "parçalı olmayan" anlamına geldiği hatırlanmalıdır. Demek ki tümel, parçalı olmayan, kısmen alınmayan ama bir bütün halinde alınan ve bütünsel olarak ifade edilen bir şeydir. Burada işaret edilen bütünsellik "Ali" gibi tek bir şeyin bütünsel olarak alınması olabildiği gibi, "insan" gibi çokluk halinde olabilen şeylerin bütünsel olarak alınması da olabilir. Bütün veya parça bir çokluk gösterdiği için tümel kavramı da bir çokluğa, yani niceliğe işaret eder. Ancak tümelin ve tikelin gösterdiği çokluk sayısal ve belirli değil, kaplamsal tamlık veya kaplamsal parçalı oluşa ilişkindir. Tikel kavramı anlamsal olarak kökeninde parçayı işaret etmesine rağmen, felsefede tür veya cinsin

---

[1] Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

üyelerini, bireylerini gösteren bir anlamdadır.

2. Kavramların Anlamsal İçeriği

İngilizce *universal*, Fransızca *universel*, Almanca *universal* veya *allgemein*, Grekçe *katholou*, Latince *universalis* ve Arapça *külli* ile karşılanan tümel sözcüğü görüldüğü gibi Batı dillerine daha çok Latince kökeniyle girmiştir (Cevizci 2005: 1648; Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal 2002: 1441). Latince *unus* ve *versus* sözcüklerinin birleşiminden oluşan *universus* "bütünle ilgili", "bütüne doğru giden" anlamındadır. *Unus* veya *uni* "bir", "tek" demekken, *versus* "bir şeye doğru gitmek" anlamına gelir. Bu durumda *universus* "birleşmek", "bütünleşmek" gibi bir anlama sahiptir ve *universal* da "bir ile, bütün ile ilgili olan" demektir. Ancak *universus* sözcüğünün "bütün" veya "bütünsellik" anlamlarının yanı sıra "evren" ve "genel" gibi anlamları da vardır (Kabaağaç, Alova 1995: 618-619). Arapça *küll* "bütün" anlamına geldiği için *külli* de "bütünsel" demektir ve "tümel" sözcüğünün ifade edildiği dillerin tamamında bu anlamın öne çıktığı açıktır. Örneğin Grekçe *katholou* sözcüğü "bütün" anlamına gelen İngilizce *whole* ve Latince *catholicus* (katolik) sözcüklerine kaynaklık etmiştir (Wikipedia contributors 2018: Catholic (term)).

Türkçede "tikel" sözcüğünün kökeninde "parça", "lokma", "dilim" anlamlarına gelen "tike" bulunur. O halde tikellik "parçalı olan", "parçalı olarak alınan" anlamında bir nicelemeyi gösterir. Benzer biçimde İngilizce *particular*, Fransızca *particulier*, Almanca *partikular*, Grekçe *en merei* ve *epi meros*, Latince *particularis* ve Arapça *cüz*'i sözcükleriyle ifade edilerek "parçalı olma" anlamına gelir (Cevizci 2005: 1619; Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal 2002: 1425; Cohen 2016: Aristotle's Metaphysics). Mantık alanında önermeler konusunda "tümel" bir sınıfın "bütün" üyelerini göstererek nicelerken, "tikel" bir sınıfın "bazı" üyelerini göstererek niceler. Görüleceği gibi tümel ile tikel arasında bir karşıtlık bulunur ve bu kavramların yöneldiği sınıfın, öznenin veya varlığın "tamamıyla" mı yoksa "kısmi" olarak mı alınacağına ilişkin bir imlemesi vardır. Ancak metafizikte "tikel" diye nitelenen şey, daha önce söylediğimiz gibi bütünün bir parçası değil, bütünün bir üyesi veya elemanıdır. Bir başka deyişle "tikel", renk, kütle, hacim gibi bir takım nitelikleri taşıyan "maddesel töz"dür (Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, 2002: 1519). "Tümel" ise bu benzer maddesel tözlerin "öz"ü olacaktır. Bu bağlamda "tekil" veya "tekillik" tümel ve tikel kavramlarının anlam içeriğinden oldukça ayrı durur.

Çünkü mantıkta ya da metafizikte "tekil" olarak alınan bir özne veya konu, bir nicelemeden daha çok bir tözü, tek olmayı ve belli bir özneyi işaret eder. Bu konu tartışmaya açık olsa da tekillik bir nicelemeden daha çok tekliği, birliği, özel bir varlığı işaret eder. Bu nedenle mantıkta geleneksel olarak tekil önermeler tümel önermeler içinde kabul edilmiştir.

Bu başlık altında sorunlu olan kavram "evrensel" ve "evrensellik" gibi görünüyor. Üstelik Batı dillerinin birçoğunda hem "tümel" hem de "evrensel" için *universal* kavramı kullanıldığı için bu durum Türkçede kavram kargaşasına yol açmıştır. Oysa "evren" sözcüğü var olan her şeyi veya madde ve enerjinin tümünü birden içeren fiziki sistem olarak tanımlanarak içinde yaşadığımız bütün fiziksel mekâna dikkat çekiyor (Cevizci 2005: 664). Doğa bilimlerinde ve felsefede "evrensellik" tüm evren çapında geçerli ve doğru olma, evrenin her yerinde hep aynı şekilde olup bitme gibi bir anlam içeriğine sahiptir. Matematikte de üzerinde işlem yapılan ve tüm kümeleri kapsayan en geniş kümeye verilen bir addır. Bu tanımlardan "evren" ve "evrensel" kavramlarının "bütün"ü ve "bütünsellik"i de içerdiği açıkça görülür. Ancak bu sözcükten ilk olarak varlıkların var olabildiği yer, madde ve enerjinin tümü anlaşılmaktadır. Cündioğlu bu konuya ilişkin oldukça ufuk açıcı olan bir yazısında Türkçede "evren"in karşıtı olarak "yer"in, "evrensellik"in karşıtı olarak da "yerellik"in kullanıldığını, Arapçadan Türkçeye geçmiş olan "arz", "dünya" ve "âlem" sözcüklerinin "evren" ve "evrensellik" ile ilişkisini analiz ediyor (2006: yenisafak.com). Buna göre "arz" asıl olarak "toprak" demektir ve fakat yanlış biçimde "yer" ve "yerküre" anlamında kullanılmaktadır. "Dünya" ise gökyüzüne göre aşağıda olan "yeryüzü" veya "yerküre"dir. *Denî* sözcüğü *dünuvv*'den türeyerek alçakta olmayı işaret eder ve *sümuvv*'dan türeyen "sema"nın, yani yüksekte olanın karşıtıdır. Bu durumda "dünya" ve "sema", sırasıyla "yer" (aşağıda olan) ve "gök" (yukarıda olan) anlamına gelir. "Dünya" eğer "yer" anlamında ise onu, "arz"ı, yani "toprak"ı da içine alan daha genel bir kavram olarak görmek gerekecektir. Bu durumda "evrensel" kavramı, içinde bulunduğumuz evrenle ilgili olan, bu evreni kapsayan ve evrenin her yerinde geçerli olan durumları veya kuralları işaret eder. Elbette evrensel olan bir şey, aksi vurgulanmadıkça tümellik özelliğine de sahip olacaktır, ancak tümellik nihayetinde konunun bütün olarak alınmasını, evrensellik ise evrene ait olmayı anlatır.

Öte yandan "genel" ile "tümel" kavramları da birbirine karıştırılıyor. Bir kavramın genelliği onun tekil olmaması, tür veya cins

bildiren bir yapıda olması anlamına gelir. Örneğin "Ali" tekil bir şeyi gösterirken, "insan" genel bir şeyi gösteren genel bir kavramdır. Genel bir kavram dilsel açıdan tümel ya da tikel olarak alınabilir ve bu durumda konunun niceliği işaret edilmiş olur. "Tüm insanlar" denirse genel bir konunun tümel olarak kastedildiği, "bazı insanlar" denirse genel bir konunun tikel olarak kastedildiği anlaşılır. Her halükarda felsefede genel kavramların konusuna veya nesnesine "tümel" adı verilir. Tekil konularda ise, mantıkçılar konunun zaten her zaman tümel olarak alındığını düşünmüştü. Örneğin "Ali öğrencidir" gibi bir önermede "Ali" kısmen değil, bir bütün olarak alınmıştır. Çünkü tekil olan zaten bir "çokluk" göstermez ve tümelliğinden bahsetmeye de gerek yoktur. O halde tekil özneler kısmi nicelemeye zaten uygun değildir ve bütün alınmak zorundadır.

Cevizci *Felsefe Sözlüğü*'nde tümelin nesnelerin ortak özellik, nitelik, tür ve ilişki bakımından bir genel kavram altında kaplamıyla tam ve eksiksiz olarak gösterilmesi olduğunu söyler. öyleyse dört tümel türü olacaktır:

1. Önermenin yükleminde ifade edilen ve bir özneye yüklenen özellikler (canlı, öğretmen gibi),
2. Yine yüklemde ifade edilen ama bu kez iki öznenin birbirine göre ilişkisinde ortaya çıkan ilişkiler (doktor-hasta, sıcak-soğuk gibi),
3. Tikel nesne veya olguları tür-cins ilişkisi içinde sınıflayarak oluşan türler, sınıflar (omurgalı, sıcakkanlı gibi),
4. Çokluk, ölçü, nicelik bildiren ifadeler (ağırlık, uzunluk ölçüleri gibi) (2005: 1648).

Aslına bakılırsa felsefi açıdan "tümellik" ile "genellik" arasında bir fark bulunmaz. Çünkü "insan", "masa" gibi genel kavramlar zaten tüm kaplamı ve içlemiyle ele alınmıştır. Ancak "genellik" benzer tekil varlıkların zihinsel bir soyutlamayla elde edilen mantıksal özdeşliğini bir kavramla gösterirken, "tümellik" tekil veya genel bir kavrama yüklenecek olan belli bir özelliğin özne durumunda olan kavram açısından tamlığını gösterir. Buna rağmen metafizik soruşturmalarda "insan" veya "canlı" gibi kavramlar birer tümel olarak kabul edilir, çünkü bu tür kavramlar bir yandan genel, bir yandan da tam ve bütün olarak alınmıştır. Tümel olarak adlandırılan bir kavram bu durumda geneli de kapsayacak ama ondan daha fazla olarak tamlığı, bütünlüğü de vurgulayacaktır. Platon'un İdeaları, durum böyle olduğu için birer tümel olarak kabul edilir. Tümellik hem mantıksal hem de felsefi bir

gösterime sahip olduğu için böylesi kavramlar ve önermeler "tümel" olarak adlandırılıyor. Ayrıca tümellikte "bir" olma, "tek" olma, "basit" olma gibi bir vurgu da görülebilir. Platonik İdeaların temel özelliği de böyledir zaten. Durum böyle olunca tümelin değişmezliği, tekliği ve tamlığı onu asıl varlık konumuna da yükseltebilmiştir. Çünkü tikel varlıklar oluşa, değişime tabidir ve mükemmellikten uzaktır. Bu yüzden tümel kavramların varlığı Ortaçağ metafiziğinin hayati sorunlarından biri olarak belirmiştir.

3. Metafizikteki Yeri ve Önemi

Platon tümel sonuçların tikellerle ilgili değil, her zaman zihindeki mükemmel tümellerle ilgili olduğu düşündüğü için kanıtlama duyuyla ve tikellerle olmaz, akılla ve İdealarla olur ki, bu zorunlu ve kesin bir bilgidir. Tikeller birer taklittir ve tümel olan formundan ya da İdeasından pay alır, hatırlatma buradan kaynaklanır. Tümel gerçeklikler var olduğu için tikeller de vardır ve taklit olan tikeli görerek ideal olan tümelin bilgisine ulaşmamız tümellerin varlığı sayesindedir. Ancak tümellerin varlığı da şüpheli gibi görünmektedir. Çünkü örneğin, mükemmel bir daire hem tikel dairelerde olan belli bir açıya ve ölçüye sahip olmayacak ama hem de her türden tikel daireyi daire yapan açı ve ölçülere sahip olacaktır. Böyle çelişkili bir mükemmel daire olamayacağına göre tümel bir daire yoktur. Sonuçta tümellerle ilgili akıl yürütmelerde zorunlu bir bilginin elde edilmesi oldukça güçlükler içermektedir.

Durum böyle olunca metafizikte gerçekten var olanın değişen, duyusal olan ve tek tek bireylerden oluşan bu dünyadaki tikeller mi, yoksa değişmeyen, akılsal olan ve soyut özlerden oluşan aşkın tümeller mi olduğu konusu önemli bir sorun olmuştur. Cevizci gerçekliğe ilişkin bu soruyu ve verilen cevapları birkaç başlık altında tarihsel olarak sınıflar (2005: 1648-1650). Bunlardan ilk ikisi, yani kavram realizmi (kavram gerçekçiliği) ile nominalizm (adcılık) tümellerin gerçekliği konusunda asıl ayrışmayı temsil ederken diğerleri bu iki yaklaşımın ılımlı türleri olarak görülebilir. Birinci görüşte soyut ve aşkın birer öz olarak tümeller bağımsız ve gerçek bir varlığa sahiptir. Platon tümellere birer İdea olarak asıl var oluş tanıyan, tikellerin ise ancak tümellerden pay alarak veya benzeri olarak ikinci dereceden var olduğunu savunan keskin kavram realizminin temsilcisidir. İkinci görüş bunun tam karşısında yer alarak tümellerin var olmadığını, tek tek bireylerin gerçekten var olduğunu

savunan nominalizmdir. Nominalizme göre tekil gerçekliklerde bulunan benzerlikler düşünmede ve konuşmada kolaylık ve basitlik ilkesi gereği tek bir ad altında ifade edildiği için tümeller oluşmuştur. Diğer türlü benzer her bir tikel için ayrı bir ad bulunması gerekecekti ve bu durum içinden çıkılamaz bir zihinsel ve dilsel karmaşaya yol açacaktı. Nominalizmin Ortaçağ ve sonrasında pek çok önemli temsilcisi olmuştur.

Üçüncü ve dördüncü görüşler tümeli de tikeli de gerçek olarak kabul ederler ancak bunlardan biri diğerine göre daha gerçek kabul edilir. Örneğin, Hume, Dewey, Bergson ve Sartre tikeli daha gerçek, tümeli daha az gerçek olarak düşünmüşlerdir. Tersine tümeli daha gerçek, tikeli daha az gerçek olarak kabul edenler de olmuştur. Her iki yaklaşımın da temeli varlıkta bulunduğu varsayılan tümel-tikel ilişkisine dayanır, çünkü tümel ile tikel ilişkisinde benzerliğe veya pay almaya dayanan bir karşılıklılık söz konusudur.

Öte yandan beşinci, altıncı ve yedinci görüşler tümel ile tikeli ya birbirinden bağımsız gerçeklikler kabul etmiş, ya ikisini de gerçeklik olarak görmemiş, ya da ikisinin de ötesinde bir şeyi gerçeklik olarak düşünmüştür. Örneğin Kant, Santayana, Russell ve Whitehead tümellerin ve tikellerin iki ayrı varlık alanı olduğunu benimsemiştir. Hint felsefesinde ise sadece tümel-tikel ayrımı değil, varlık alanındaki her ayrım bir yanılsamadır, çünkü zaten gerçeklik yoktur ve her şey bir görünüşten ibarettir. Son olarak Hegel kendi felsefesinde tümelin de tikelin de Tin'in bir görünümü olduğu, asıl olarak var olanın Tin olduğu iddia etmiştir.

Tümelin mi tikelin mi gerçek olduğuna ilişkin metafizik tartışma özellikle Hıristiyanlıkta daha önemlidir. Cevizci'nin de haklı olarak sıraladığı teolojik bir takım sorunlar doğrudan bu tartışmayla ilgili görünmektedir (2005: 1650-1652):

1. Eğer tikeller değil, tümeller daha gerçekse öte dünyayı temellendirmek daha kolay olacaktır. Kavram realizmini kabul etmekle bu durum gerçekleşmiştir.
2. Tikellerin ait olduğu bu dünya geçiciyse tümellerin ait olduğu öte dünya asıl gerçeklik olacak ve aşkın bir gerçeklik alanını ön plana çıkararak Kilise'nin her alandaki otoritesini pekiştirecektir.
3. Hıristiyan dogmalarından olan "ilk günah", kavram realizmi kabul edilmezse bir tümel de olmayacağı için tüm insanların tek tek paylaştığı bir şey de olamaz. Bu nedenle nominalizm "ilk günah" dogması konusunda başarısız olur.
4. Yine bir diğer dogma olan "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" ancak

birer tümelse ortak bir öze sahip olacaklar, eğer sadece birer addan ibaretlerse apayrı varlıklar olacaklardır.

5. Öte yandan Tanrı'nın evreni bilmesi konusunda nominalizm daha başarılıdır. Çünkü gerçeklik sadece tümellerden oluşuyorsa Tanrı sadece tümelleri bilecek, tek tek tikelleri bilmeyecektir.
6. Realizmin bir diğer mantıksal sonucu panteizme yol açarak Tanrı'yı evrene içkin bir varlık haline getirmesidir. Çünkü en tümel kavram en gerçek olarak kabul edilirse en genel olan Tanrı evreni içine alacaktır.
7. Etik değerler konusunda da realizmin ve nominalizmin bir takım açmazları vardır. Çünkü "On Emir" gibi ahlak yasaları eğer kendi başına iyi ise değerler Tanrı'dan bağımsız olacak, eğer Tanrı istediği için iyi ise sadece birer ad olacaktır.
8. Son olarak tümelleri aşkın gerçekler olarak kabul etmek doğa bilimlerini önemsemeyerek, değişenin ve deneyin bilgisinin gelişmesini engellemiştir.

Klima, bu problemin, kendi kuramını ortaya koyarken Platon tarafından da bilindiğini ve *Parmenides* diyalogunda bu konuyu ortaya atıp tatmin edici cevaplar veremediğini söyler (2017: The Medieval Problem of Universals). Devamında Aristoteles'in, hocasının kuramını kabul etmemesine ve ikisinin arasındaki bu felsefi çelişkiye rağmen Yeni Platoncu (Plotinos, Porphyrios) ya da Hıristiyan filozoflar (St. Augustinus, Boethius) Platon ile Aristoteles'in yaklaşımları arasında temel bir uyum gördüğünü belirtir. Böylece, Aristoteles'in tikel şeylerin deneyimden gelen tümel kavramlarını insan zihninin nasıl kavradığına ilişkin açıklaması ile Platon'un tümel ilk örneklerin model olmasıyla tikel şeylerin tümel özelliklerinin nasıl oluştuğuna ilişkin açıklaması uyumlu kabul edilmiştir. Problemin çözümüne yönelik geç Antikçağ'ın bu çabası Ortaçağ'da bu yöndeki tartışmalara bir model olmuştur. Tekil şeylerin tümel özelliklerinin, tümel kavramlarının veya tümel adlarının gerçekten var olup olmadığı, Ortaçağ düşünürlerini realizm, konseptüalizm ve nominalizm yaklaşımları çerçevesine sıkıştırmıştır. Realistler tümellerin gerçekten var olduğunu ve/veya tikellerden önce olduğunu, konseptüalistler sadece veya öncelikli olarak zihinde olduğunu, nominalistler ise birer ad olduğunu iddia ettiler. Bu farklılıklar elbette bu düşünürlerin ayrımlarını sadece genel olarak ifade eder, çünkü arada yer alan ılımlı başka yaklaşımlar da vardır. Hemen hemen tüm Ortaçağ düşünürlerin

ortak özelliği, tümellerin tikellerden önce geldiği ve Tanrı'nın zihninde onun kutsal düşüncesinin birer formu olarak bulunduğuydu. Yine tüm bu düşünürler Platon'un tümellere tanıdığı zihinden bağımsız varoluşu kabul etmezken, tikellerde tümellerin bulunduğunu ve bunların tümel terimlerle ifade edildiğini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımlar arasındaki anlaşmazlık tümellerle tikeller arasındaki ilişkinin türü konusunda çıkmaktadır. Bu ilişkide tümellerin zihnin kavramları ve dilin terimleri olarak mı, yoksa şeylerde bireyleşmiş özellikler olarak mı alınacağı konusunda ayrışırlar. Özellikle realizm ile nominalizm iki uç noktayı temsil ederek Ortaçağ'ın felsefe ve teoloji alanında belirleyici olmuştur.

4. Ortaçağ ve Sonrasında "Tümeller Tartışması"

Ortaçağ'da tümeller problemi Aristoteles'in *Kategoriler*'iyle ilişkili olarak Porphyrios'un *Isagoge*'sinden kaynaklanmıştır. Porphyrios bu eserinde tanım için gerekli olan cins, tür, ayrım, özgülük ve ilinti şeklindeki beş tümeli anlatmaya geçmeden önce, tümellerin var olup olmadığıyla ilgili olan konuya girmeyeceğini belirtir. Cins ve türler gerçekten var mı, yoksa sadece düşüncede mi, maddi mi değil mi, duyularla algılanabilir mi algılanamaz mı gibi soruları ele almaz. Ortaçağ Latin Aristotelesçilerine miras kalan bu probleme ilk kez değinen Boethius'tur ve ona göre tikellerde ortak olan şey tümellerdir. Ona göre tümeller ortak olduğu tüm tikellerde kısmen değil, tamamen bulunmalı, ortak olduğu tüm tikellerde eşzamanlı bulunmalı ve ortak olduğu tüm tikelleri töz yapmalıdır. Ancak hiçbir gerçek varlıkta bu koşullar yerine gelemez, çünkü ortak olan şey her bir tikelde az da olsa diğerinden farklıdır. Buna rağmen tümel, her tikeli bir töz yaptığı için tüm tikellerde aynı olan töz, yapıcı olan unsurdur. O halde tüm tikellerin birer töz olarak da aynı olması gerekir ama durum böyle değildir. Boethius bunun için tümelin tek bir varlık değil de çokluk olup olmadığını ele alır. Örneğin "hayvan" cinsi tek bir varlık değil, bireysel hayvanların üzerinde tümel bir hayvanlık olacaktır. Tikeller de bu tümelin bütün varlığından çok tüm hayvanların bireysel hayvanlığını paylaşmış olacaktır. Boethius bu seçeneği de reddeder, çünkü aynı cinse sahip olması gereken benzer varlıklar vardır ve bireysel hayvanlar gerçekten de tek bir cinse aittir. Bireysel hayvanların hayvanlıkları diğer bireysel hayvanlarda da olmalıdır. Öte yandan hayvanlık cinsi tek bir varlık olamayacağı için o da daha üst bir "üstün hayvanlık" cinsine ait olmalıdır. Ancak böyle bir akıl

yürütme sonsuza kadar giden bir gerilemeye, üçüncü adam akıl yürütmesine düşecektir. Bu nedenlerle hiçbir tümelin bu şekilde varlığı kanıtlanamaz. Sonuçta tümeller ya zihinden bağımsız olarak vardır ya da sadece zihindedir. Zihinden bağımsız gerçeklikler iseler ya tek bir varlık olarak ya da bir çokluk olarak vardır. Boethius her ikisinin de olamayacağını gösterdiği için tümellerin sadece zihinde olabileceğini kabul etmiştir.

Ancak Boethius zihinde tümel olarak kavranan bir şeyin zihin dışında var olan bir takım şeylerden gelebileceğini söyler ve aynı döngüsel problem bu varsayımda da başlar. Bu tümel anlayış ya şeylerin olduğu gibi ya da farklı düzenlenmesiyle olacaktır. Şeyleri olduğu gibi anlıyorsak tümellerin zihin dışında bir varlığı olmalıdır ve tümelin bağımsız varlığı sorunu ile yeniden yüzleşilecektir. Öte yandan şeylerin varlığı olduğundan farklı düzenleniyorsa şeylerin yanlış bir bilgisi söz konusudur. Şeylerin yanlış olan tümel kavranışı ise yanlıştır ve geometri de dâhil olmak üzere hiçbir tümel bilgi olanaklı değildir. Boethius sonuçta bu problemi Yeni Platoncu geleneğin tümellerin Tanrı'nın zihninde var olduğu görüşünü kabul ederek aşmıştır. Gilson *Ortaçağda Felsefe* eserinde Boethius'un tümeller sorununu Aristotelesçi bir tarzla aştığını söyler (2007: 143). Buna göre tümeller duyulur şeylerle ilişki içinde algılanır ama cisimlerden ayrı olarak bilinir. Boethius bu sorunu tümüyle çözmediğini ancak Aristotelesçi bir çözüm önerdiğini belirterek, Platon'un mu Aristoteles'in mi haklı olduğuna ilişkin bir çabası olmadığını vurgulamıştır. Çünkü onun asıl amacı Aristoteles'in *Kategoriler*'ini incelemek olmuştur.

Boethius'un yanı sıra Ortaçağ'da Yeni Platonculukla Hıristiyan Latin dünyası aracılık yapmış bu konudaki diğer önemli isim St. Augustinus'tur (354-430). Klima, Augustinus "İdea" sözcüğünü "form" veya "tür" olarak çevirmenin daha doğru olduğunu düşündüğünü aktarır (2017: The Medieval Problem of Universals). Ancak "neden" olarak çevrilirse daha uygun bir karşılık olacağını, ama "neden"in Grekçe *logoi* sözcüğüyle karşılandığını, fakat bu sözcüğü kullanan bir kişinin de sözcüğün ifade ettiği olaylarla ilgili bir çelişki içinde olmadığını belirtir. Çünkü İdealar şeylerin kalıcı, değişmez, mutlak formları veya nedenleridir. Kendilerinin formu yoktur, bu yüzden sonsuz, değişmez ilişkiler içindedirler ve bulundukları yer kutsal aklın içidir. Boethius'un çözümünde olduğu gibi eğer Platonik formların tümel bir varlıkları yoksa ama zihnin anlayışıyla ilgili bir tümellikleri varsa, Platoncu çelişkiden kaçınılabilir. Ancak yaradılışın

ilk örnekleri olarak kutsal aklın içindeyseler Platon'un haklılığı yine gündeme gelir. Augustinus'a göre tümeller ne oluşa ne de yok oluşa tabidir ama şeyler tam tersidir ve tümellere göre biçimlenir. Ancak ruh akıllı kabul edildiği sürece böyle değildir, diğer şeylerin üstünde ve anlayan bir "göz"e sahiptir. Elbette her kendinde akıllı ruh böyle değildir, kutsal ve saf ruh her şeyi kapsayan, gören "göz"e sahiptir. Her şey Tanrı'nın yasalarıyla gerçekleşir.

Augustinus'un anlayışı Platoncudur ama Platon'un karşılaştığı güçlükleri kendi senteziyle aşmıştır. Platoncu sezgi ile Hıristiyanlığı birleştirerek bunu yapmıştır ama başka problemlere yol açmıştır. Her şeyden önce yol açtığı ontolojik/teolojik problem Tanrı ve O'nun İdeaları ile ilgilidir. Tanrının mükemmelliğiyle ilgili geleneksel felsefi anlayış onun basit ve herhangi bir parçasının olmaması talebiyle bağlantılıdır. Tanrı sonsuz varlıktır ve her şeyi yaratmıştır ve İdealar yaratılmış olmadığı, yaratılmış varlıkların Tanrı'nın zihnindeki ilk örnekleri olduğu için Tanrı'dan ayrı düşünülemez. İşte bu yüzden Tanrı tek olmasına rağmen İdealar çok sayıdadır. O halde çok sayıda İdeanın bir ve aynı Tanrı olabilmesi nasıl mümkündür? Augustinus bu problemle fazla ilgilenmemesine rağmen Thomas Aquinas sezgisel bilgiye dayanan bir çözüm önermiştir. Kutsal İdealar kutsal ruhun birer nesnesi olarak kutsal ruhta bulunurlar ama nesnelerin çeşitliliği, anlama için anlayış eyleminin de çeşitliliğini gerektirir. Bu nedenle anlayış gücünün kendini anlamak için kendi özünü düşünmesi mükemmel bir anlama eylemi olabilir. Böylece bu anlama eylemi kutsal özü yalnızca kendinde olduğu gibi anlamamış olur. Bu pay almanın farklı yollarına ait çeşitliliğinin bilinci, kendisini kutsal İdeaların çokluğuna borçludur. Ama tüm bu farklı yollar tek bir sonsuz anlayış eylemince anlaşılmaktadır ve bu kutsal varlığın eyleminden başka bir şey değildir. İdeaların çokluğunun kutsal özün çokluğunu gerektirmediğini hatırlamak gerekir. Ancak bu açıklamaların da yeni problemlere yol açtığını belirtmelidir. Sonuçta Augustinus Platon'da olduğu gibi İdeaları bağımsız varlıklar olarak değil, Tanrı'nın zihninde birer ide olarak kabul etmiştir (Cevizci, 2005: 1652).

Roscelinus (1050-1120) nominalizmin kurucusu kabul edilebilir, çünkü daha önceki filozoflar ancak nominalizme yakın görüşler ileri sürmüştür. Realistler genel bir İdeayı, örneğin "hayvan" İdeasını asıl gerçek olarak görünce onun altında bulunan türler de, örneğin "insan"ın da bir gerçek olması gerektiği sonucu çıkar. Oysa Roscelinus genel kavramların sadece bir ses olduğunu ve asıl gerçekliğin genel

İdeaların ifade ettiği tek tek bireyler olduğunu düşünmüştür. Bu durumda örneğin Tanrı'nın üçleme halindeki varlığı, yani "Baba, Oğul, Kutsal Ruh" aslında birer addan ibarettir ve gerçek olan bunların bireyler halindeki varlığıdır. İşte ayrı ayrı yapılan bu adlandırma Roscelinus'a göre hatalıdır, çünkü Tanrı sanki üç ayrı varlıkmış gibi bir durum oluşmaktadır. Oysa "üçleme" tek bir Tanrı'nın üç ayrı tözünü gösterir. Hıristiyan felsefesinde Greklerin "töz"ü, Gilson'a göre "şahıs" veya "kişi" kavramına dönüşmüştür (2007: 239). Dolayısıyla üçlemede geçen üç farklı ad, yani Tanrı'ya ait "şahıs" adları veya "töz" adlarıdır ve bu durum üç Tanrı olduğu sonucuna da götürebilir.

Aziz Anselmus (1033-1109) Tanrı'nın yarattığı İdealar düşüncesini klasik anlamıyla kabul etmez. Çünkü ona göre kutsal İdealar da dâhil olmak üzere tüm yaratılmış varlıklar zaten daha önce Tanrı'da vardı. Bir başka deyişle İdealar yaratılmadan önce Tanrı'nın içindeydi ve Tanrı'dan başka bir şey değildi (Gilson, 2007: 247). Kısacası İdealar Tanrı'nın zihninde var olmuşlardır ama bu var oluş öncesi de zaten Tanrı'dadırlar ve bilinmektedirler. İşte bu yanıyla Anselmus, Roscelinus'un nominalizmine karşı realizmi, türlerin ve cinslerin gerçekliğini savunmuş olmaktadır. İdeaları da içermek üzere varlıkta Tanrı'ya doğru yükselen bir mükemmellik derecesi ve sıralanma olduğu için, en gerçek ve en mükemmel varlık Tanrı'dır. Goebel'e göre Anselmus, tümeller problemini Porphyrios ve Boethius'ta olduğu gibi açık biçimde ele almamış, çözmeye çalışmamıştır ve tümeller kuramı ontolojisinin bir parçası olarak yer almıştır ama bütüncül bir ontoloji geliştirmemiştir (2009: 2).

Tümeller ortak bir doğayı veya özü gerektirdiği için Ortaçağ filozofları, ister realist olsun, ister nominalist olsun tikellere örnek olan formları sınıflama çabasına girmişlerdir. William Champeaux (1070-1122) bu konuda tümellerin ortak özünün madde olduğunu savunduğu için onun görüşü "maddi özcü realizm" olarak adlandırılmıştır (Brower, 2015: 8). Ona göre tümel olduğu için doğalar veya özler ortaktır ve bu yüzden tümel olarak adlandırılır. Tikeller ise bileşik varlıklardır ve bileşimlerinde bu ortak özler ile farklılaştırıcı yapıdaki bireyleştirme ilkesi bulunur. Aristotelesçi olan bu görüşüyle bireyleştirici ilkenin maddi olduğunu savunmuştur.

Giderek mantık alanındaki felsefi bir probleme dönüşen tümeller tartışmasını Boethius'tan sonra diğer bir önemli mantıkçı olan Abelardus (1079-1142) derinlemesine ele alır. Porphyrios'un tümellerle ilgili sormuş olduğu üç soruya bir dördüncüsünü ekler. Porphyrios ilk sorusunda, cinslerin ve türlerin kalıcı tözsel gerçeklikler mi, yoksa

zihnin basit kavramları mı olduğunu sormuştu. İkinci sorusunda bunlar eğer tözsel gerçekliklerse cisimli mi, cisimsiz mi olduğunu ve üçüncü sorusunda ise, duyulur şeylerden bağımsız mı, yoksa onların içinde mi olduğunu sormuştur (Porphyrios, 1986: 31). İşte Abelardus dördüncü bir soru olarak bireyleri yok olduğunda türlerin ve cinslerin artık insan için bir anlam ifade edip etmeyeceğini sorar. Boethius bu konularda tümellerin hem zihinde hem de varlıkta var olduğunu düşünmüştü. Oysa Abelardus bir cinsin, bireylerin ve türlerin tamamında bütünüyle var olmasının bireysel ve türsel ayrımları açıklayamadığını, dolayısıyla aynı cinsin farklı bireylerde ve farklı türlerde bütünüyle olmasının farklılığı değil, aynılığı getireceğini düşünür. Çünkü bir şey hem kendisi hem de çelişiği olamaz; hayvan cinsi at türünü de aslan türünü de aynı hayvan yapmalıdır. Bu durumda türsel ve bireysel farklılıkları yaratanın ilinekler olması gerekir ama ilinekler öz değildir. Özler farklılaşmayı sağladığına göre bireysel farklılaşmada da her bireyin farklı bir özü olduğu kabul edilmelidir. Öyleyse hiçbir bireyin maddesi ve formu ortak olmayacaktır. Bir cevaba göre özleri farklı olan bu bireylerin yine de "farksızlık" özelliği vardır, bu onları aynı tür içinde tutar, benzerliği sağlar. Ancak Abelardus bu cevabı da kabul etmez, çünkü tümel her bireyde bütüncül olarak vardır ve bir tümel bireyler topluluğu değildir. Tümel önce gelir, daha sonra bireyler ve en sonunda bireyler topluluğu gelir. Abelardus sonuç olarak tümellerin birer kelime olduğu ve tümelliğin kelimelerin mantıksal işlevi olduğu sonucuna ulaşır (Gilson, 2007: 282). Ancak Abelardus nominalizme de karşıdır, çünkü mantık gramere indirgenemez ve bireylerin aynı olmasını sağlayan bir şey yine de vardır. Abelardus aynılığı sağlayan şeye *status* (konum veya hal) adını verir. Gerçekte "hayvan" tümeli yoktur ama "hayvan olmak" konumu vardır ve bireyleri hayvan yapan işte bu tek tek bulundukları "hayvan olmak" konumudur. İşte bireylerin içinde "olarak" bulundukları bu gerçek konumlar insan zihinlerinde birer temsil, birer kavram olarak belirdiğinde zihinlerdeki zayıf, soluk ve gerçek olmayan "tümeller" oluşur. Bunlar İdea değildir, çünkü İdealar Tanrı'nın zihnindeki gibi bir varlığın yaratılmadan önceki örnekleri, düşünceleridir. Bu durumda tümelin bilgisinden çok, bireylerin, tikellerin bilgisinden söz etmek daha doğru olacaktır, çünkü tümeller adların anlamıdır. Tümeller zihinde vardır ama gerçek varlıkları bireylerdedir ve zihinlerde olan varlıkları bireylerde olan varlıklarından fazla değildir. Tümeller kelime veya terim olarak maddi ve cisimseldir ama anlamları maddi ve cisimsel değildir. Tümeller asıl

olarak bireylerde var olduğu ama zihinlerde de varlıkları bulunduğu için bireyleri tümüyle yok olduğunda varlıkları zihinde devam eder. Mantıkçı yaklaşımıyla Abelardus, tümellerin terimsel varlığını öne çıkararak ontolojik varlığını bir tarafa bırakmıştır.

Brower, Thomas Aquinas'ın (1224-1274) kimi yazılarında tümelleri ve tümellerin ortak özlerini reddettiği kanısındadır (2015: 9-10). Çünkü Aquinas'a göre örneğin, Sokrates ve Platon'u insan yapan şey onların ortak doğaları değildir, dolayısıyla ortak doğa bir tümel değildir. Aquinas sayısal olarak aynı doğaya sahip olan bireylerin de aynı tür içinde görülemeyeceğini söyleyerek Ockhamlı William'ın iddiasını kabul etmemiş olur. Hatta ona göre bireyleri bir tür altında görmek üyelerin benzerliğine değil, farklılığına dayanır. Bu yanıyla Thomas Aquinas'ı nominalizme yakın görmek olasıdır, çünkü bireysel doğalara vurgu yapar gibidir. Gerçi Ockhamlı da bireysel doğalara vurgu yapacaktır ama orada kalmayıp, bu bireysel doğalardan ortak türü oluşturan kavramlara ulaşacaktır. Yorumcular Aquinas'ı genellikle konseptüalizmin içine yerleştirmiştir, çünkü tümelin hem bireylerde hem de zihinde bir varlığı olduğunu düşünmüştür. Bir kısım yorumcu ise Thomas Aquinas'ın Aristotelesçi gelenekten gelerek Aristotelesçi metafiziği Platon'unki ile sentezlediğini varsaymıştır. Çünkü Augustinus gibi tümelleri Tanrı'nın zihninde birer ide olarak kabul etmesine rağmen tikellerde birer öz olarak bulunduğunu iddia etmiştir.

Duns Scotus (1266-1308) tümeller konusunda realist olduğu için tümellerin konumu ve zihnin dışındaki var oluş türünü açıklarken bireyleşme problemini çözmesi gerekiyordu. Zaten bireyleşme, tüm realistlerin karşılaştığı bir sorundur ve aynı türün bireylerinde ortaklığı sağlayan zihin dışı tümel gerçekliğin bunu nasıl yaptığı açıklanmalıdır (Williams, 2016). İşte onun çözümüne göre tümelde hem bir ortak doğa hem de bireysel bir doğa (*haecceitas*) vardır. Ortak doğa türün tüm bireylerinde aynıdır ama bireysel doğa sadece o bireye aittir. Belli bir kişinin insanlığı bireysel ve tekrar edilemezdir. Scotus ortak doğaların veya özlerin Tanrı'nın düşüncesinden sonra geldiğini iddia ettiği için Platonik çizgiden ayrılır. Ancak bir kez özler yaratılınca kendilerine ait bağımsız bir varlığa da kavuşur. Benzer biçimde bireylerdeki varlığı da özerktir ve soyutlamayla elde edilen bir takım anlamlardan ibaret değildir. Eğer böyle olsaydı varlıkla ilgilenen metafizikle, kavramlarla ilgilenen mantık arasında bir fark kalmaz tüm bilimler mantığa indirgenebilirdi. Gilson'a göre öz denilen şey, tümeli de bireyi de potansiyel olarak kendi içinde barındırır. O

halde tümel, duyusallarda temeli olan akılsal bir şeydir ve bireylerde tümellik olduğu kadar tümelde de bireysellik vardır ama her ikisinin temelinde ne tümel ne de tikel olan bir töz olarak "ortak öz" bulunur. Duns Scotus böylece öze bireyselleştirici bir ilke eklemiş, bireysel özün bireylerde türün formunu belirlediğini düşünmüştür.

Ockhamlı William (1300-1350) tözün sadece bireysel şeyler ve onların özellikleri olduğunu düşünmüştür. Tümel denilen şeyler ise sadece insan zihninde vardır ama bunların varlığı gerçek bir varlık değildir, onlardan sadece birer düşünce olarak söz edilebilir. Aristotelesçi bir gelenekten geldiği için birincil tözler doğal olarak bireylerdir ve bireylere yüklenen özellikler ikincil tözlerdir. Ancak burada gelenekten ayrılır ve ikincil tözlerin soyutlamalar olduğunu, bireylerde bizzat bulunmadığını savunur (Gilson, 2007: 623). Çünkü tümel özü gereği birdir ama tikellerde bulunuyorsa birliğini kaybetmiştir. Duns Scotus'un iddia ettiği tümelde bulunan ortak doğa ve bireysel doğa düşüncesine karşı çıkarak bireylerin birliğinin sadece sayısal olabileceğini savunmuştur. Kaldı ki bireylerin sayısal birliği de gerçek bir var oluş değildir, varsayımsaldır. Tümel denilen şey, önermeleri oluşturan terimlerden ibarettir. Her terim temsil ettiği nesnenin anlamıdır ve William nesnenin yerine geçen anlamın bu işlevine *suppositio* adını verir. Platon'un bağımsız varlığa sahip İdealarını tümel kabul etmek aslında onları tikelleştirmektir veya zihinde birer varlık olarak tümelleri kabul edip karşılığını aramak da başka bir yanlıştır. Asıl olan bireylerdir ve onları ortak yapan bir doğa bulunmaz, çünkü bireyler yalnızca var oldukları için öyledirler. Bu durumda tür ve cinsleri açıklamak için Abelardus gibi ortak bir konum (*status*) aramak yerine Ockham, bireylerin sahip olduğu gerçekliğin zihin tarafından soyutlanmasının tür ve cinsleri yarattığını söyler. Platon ile Aristoteles'i ortak yapan şey onların bireysel gerçekliklerinden, bireysel var oluşlarından başka bir şey değildir. Bireysel var oluşlar birer terim olarak türlerde daha yakın uzlaşırken cinslerde daha uzak uzlaşırlar. İşte nominalizmin William'da görünen bu açıklamasına göre bireyleri temsil eden adların işlevleri tümellerin oluşumuna yol açmaktadır. Bu genel adlar sayesinde özel varlıkları birbirinden ayırmadan bilme imkânı doğar. Genel adlar benzer nesneleri bir nevi özelleştirir veya tikelleştirir, böylece onlara kolayca işaret edilmiş olur. Eğer bilgi ile onun nesnesi olan bireyler arasına türler ve cinsler yerleştirilirse Ockham'a göre tümeller problemi çıkar, çünkü nihayetinde türler ve cinsler gerçek bir nesneyle anlam bulmaktadır. Oysa bilgide türler ve cinsler gibi aracılar çoğaldıkça

bilmeyi açıklamak da zorlaşır. Tanrı ile varlıklar arasına bir aracı koymaya gerek olmadığı gibi, şeylerle bilme eylemi arasına bir aracı koymaya da gerek yoktur. William'ın tümeller konusunda da ünlü "ustura"sına başvurduğu söylenebilir. Çünkü tümelleri varsaymak için iyi bir neden bulunmadığı gibi, varlıkta nedenlerin sayısının gereksiz biçimde çoğalmasına yol açmaktadır. Tümel gerçeklikleri kabul etmek, sadece dildeki tümel terimlerin oluşumunu açıklarken yarar sağlar. Oysa metafizikteki tümel kavramlar aslında bireysel gerçekliklerdir ve bu tür kavramların "tümel" oluşları çokluğa yüklenebilen şeyler olmaları dolayısıyladır. Böyle olunca tümel denilen şey, düşünsel bir gerçeklikten başka bir şey değildir.

17. yüzyıl ve sonrasında tümeller konusu daha çok nominalizmin etkili olduğu bir yapıya bürünmüştür. Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume gibi empirisist modern düşünürler, aralarındaki bazı ayrımlar bir tarafa bırakılırsa tümelleri genel birer kavram olarak görürler. Onlara göre insan zihni tikellerdeki özellikleri soyutlayarak düşünmede kolaylık ve tasarruf sağlar. Bu durumda tümel denilen genel kavramlar aslında birer İdea değil, tikellerin genel özelliklerinin tasarımlarına verilen birer addır. Bu düşünürler arasındaki fark, daha çok genel kavramların (veya İdeaların) nasıl oluştuğu ile ilgili anlayışlarında belirir, çünkü nihayetinde İdealar insan zihninin veya Tanrısal zihnin bir ürünüdür. Modern felsefenin bu nominalist geleneği Çağdaş felsefede, özellikle mantıkçı pozitivizm ve analitik felsefe yaklaşımları ile devam etmiştir. Ockhamlı William'ın "ustura"sını örnek alan bu gelenek, bilimsel açıklamalarda kullanılan terimleri gereksiz yere uzatmamak ve bilim dilini temizlemek ister. Russell bu bağlamda metafizik terimlerle bezenmiş açıklamalar yerine mantık dilinin ve terminolojisinin hâkim olduğu bir varlık temellendirmesi uğraşına girmiştir (Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal 2002: 15-17). Çünkü "güzellik", "ölçülülük", "cesaret" gibi değerlerin ve metafizik tümel kavramların olgularla ve tekil olanla doğrulanabilir bir yapıları yoktur. Empirisizmin bu çağdaş görünümünde saklı olan nominalizm somut tikelleri gerçek olarak kabul eder ve duyularla deneyime dayanmayanı bilgi alanının dışında bırakır. Artık anlamlı olan önermeler metafizik olmayanlardır. Yine Analitik felsefede Frege ve Russell gibi mantıkçılar tümellerden uzak durarak ve nominalist etkiyle sadece dilbilgisel yapıya uygun, ad ve yüklemlerle beliren cümleleri dilsel çözümlemeye tabi tutmuşlardır. Wittgenstein, Quine gibi filozoflar da nominalizmin tümeller anlayışının izinden giderek kuramlarını oluşturmuştur, ancak nominalizmin bu tür Çağdaş

görünümlerinde kendisini doğrudan nominalist olarak adlandırma pek rastlanan bir durum değildir.

5. Sonuç

Tümel ve tikel kavramları günümüzde daha çok mantık alanına ait birer terim gibi görünüyor. Çünkü bir nicelik belirten bu kavramlar önermelerde öznenin bir bütün olarak ya da kısmen alınarak bir özelliğin yüklendiğini gösterir. Öte yandan felsefedeki zengin arka planı tümelin genel kavramlara, tikelin ise bireylere denk geldiğini gösteriyor. Tekil olanın genel olan ile olan karşıtlık ilişkisi, tümel olan ile tikel olan arasında da vardır. Çünkü bu kavram çiftleri soyut olan ile somut olanı, bütün olan ile parçalı olanı, ideal olan ile olgusal olanı karşıtlaştırmaktadır. Tikeller maddi dünyaya ait bireylerken, tümeller bunların soyut özünü oluşturarak türlerin ve cinslerin oluşumuna, bir kavram sınıflamasına yol açar. Evrensel kavramı ise kökeni itibarıyla evrenle ilgili olmayı ve evrenin her yerine ilişkin bir şeyi bildirir. Bu "evren" içinde yaşadığımız evren de olabilir, belli bir evren de olabilir ama ait olduğu mekâna, o mekânın bilgi ve değerine ilişkin bir şey söylemektedir. Evrensel olarak gerçekleşen bir olgu veya bu olguya ilişkin bilgi ise tümel olarak ifade edilir. Bilginin tümelliği öznesinin bütünlüğünde ve bu bilginin özne ile yüklemine ait kavramlarının tümel oluşunda yatar. O halde, özellikle mantıkta tümel önermelere evrensel önerme dememek önemlidir.

Tümel ve tikel kavramlarının mantıktaki ve metafizikteki arka planının oldukça dolu ve tartışmalı olduğu açıktır. Sokrates'in ve Platon'un evrensel kavramları ve tanımlarıyla başlayan tümeller sorununun geçmişi, İdeaların bağımsız varlığına kadar devam etmiş ve özellikle Ortaçağ'da Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendirilmiştir. Metafizik açıdan tümellerin varlığının temellendirilmesi doğru ve değişmez bilgiyi de mümkün kılacağı için, epistemolojik, etik ve politik açıdan da önem arz etmiştir. Din ile felsefeyi, inanç ile aklı uzlaştırma çabasındaki Ortaçağ düşünürlerinin eliyle bu problem önce metafizik/teolojik, daha sonra dilsel/mantıksal bir temelde ele alınmıştır. Çağdaş felsefeye dek uzanan çizgide tümeller konusuna yaklaşım ağırlıklı olarak nominalizmin belirlediği dilsel/mantıksal çizgide ve metafizik kökeni örtük biçimde sürmüştür. Platon'un politik hedefini oluşturan projesinde mükemmel bir toplum yapısı olduğu için, önce mükemmel ve değişmez varlıkları, bunlara ilişkin bilgiyi ve değişmez etik değerleri oluşturması kaçınılmazdı (Arslan,

2016: 203-213). Dolayısıyla tümel ve tikel ilişkisi Platonik ontolojide İdea-Fenomen ilişkisi olarak belirir. Ancak bu ilişkinin doğurduğu zorluklar filozofun düşünsel evriminde birçok değişime yol açmıştır. İdealar kuramının Platon'un yaşlılık eserlerine kadar birkaç kez düzeltildiği ve İdealar konusunda farklı görüşlere ulaştığı bilinmektedir. Bunlar düalist bir evren ve varlık anlayışının doğal sonuçlarıdır, çünkü tümel-tikel, İdealar-Fenomenler, ruh-beden gibi iki ayrı varlığı kabul etmek, ikisinin ilişkisini açıklamakta sorunlara yol açacaktır. Örneğin Aristoteles, bu sorunları aşmak için madde-form kuramı aracılığıyla tümelin tikelle varlıktaki ayrılmaz birlikteliğini önermiştir. İşte benzer güçlükler teolojik bir zeminde Ortaçağ'ın gündeminde önemli bir yer işgal etmiş, tümellerin varlığı tartışması Tanrı'nın varlığı ve mutlak bilgisi ile ilişkilendirilmiştir. Ancak Rönesans ve arkasından Modern bilim ve felsefe ile başlayan süreçte Skolastik ile geleneksel felsefenin metafiziksel, kurgusal sorunları terkedilmeye başlanmıştır. Akıl vurgusunun, bilginin, bilimin, deneyin, teknolojinin ve iletişimin artmasıyla tümeller yerine tikel ve tekil önemsenmiştir. Bu durum, realizm yerine nominalizmin tercih edilmesi anlamına gelir. Gerçekten de özellikle Pozitivizm öncesi ve sonrası gelişen felsefi yaklaşımlar tümel, tikel kavramları daha çok dilsel ve mantıksal boyutlarıyla ele almaktadırlar. Tikelin gerçekliği ve doğrulanabilirliği kabulünden yola çıkan bu anlayış, felsefi geçmişinde nominalizmi barındırmaktadır.

Kaynaklar

Kitaplar:

Arslann A. (2016), İlkçağ Felsefe Tarihi 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, İstanbul.

Cevizci A. (2005), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Gilson E. (2007), *Ortaçağ'da Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, İstanbul.

Güçlü B., Uzun E., Uzun S., Yolsal Ü. H. (2002), *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Kabaağaç S., Alova E. (1995), *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Porphyrios (1986), *Isagoge, Aristoteles'in Kategoriler'ine Giriş*, Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Makaleler:

Goebel B. (2009), *Anselm's Theory of Universals Reconsidered, Insight*, Volume 2, Number 7, Durham University, UK.

Online Kaynaklar:

Brower J. E. (2015), *Aquinas on the Problem of Universals*, Philos Phenomenol

Res, 92: 715-735. doi:10.1111/phpr.12176

Cohen S. M. (2016), *Aristotle's Metaphysics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/

Cündioğlu D. (2006), https://www.yenisafak.com/arsiv/2006/subat/26/dcundioglu.html

Klima G. (2017), *The Medieval Problem of Universals*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/

Wikipedia Contributors. (2018). *Catholic (term)*, In Wikipedia, The Free Encyclopedia. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Catholic_(term)&oldid=865864069

Williams T. (2016), *John Duns Scotus*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/duns-scotus/

E

Bölüm 11:
Kategoriler

Fırat İLİM[1]

1. Kategori Teriminin Anlam ve Kökeni:

"Kategori" teriminin Yunanca karşılığı *katēgoria*dır. Bunun çoğul formu olan *katēgoriai*; kategoriler, ana yüklemler, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öznitelikler veya vasıflar anlamına gelmektedir. Sözcüğün fiil hali *katēgorein*; *kata*, yani "üzerine" ve *agoreuein* "halka açık yerde (agorada) konuşmak" sözcüklerinden oluşan bir türemiş sözcüktür ve şu anlamları vardır: Aleyhinde konuşmak, suçlamak, itham etmek, mahkemeye vermek, dava etmek, bir şeyi bir kimseye (veya bir şeye) yüklemek, suçlayıcı veya ithamkar olmak, davacı görünmek, imlemek, işaret etmek, belirtmek, göstermek, ima etmek, delalet etmek. Yine benzer şekilde *katēgorēma*; suçlama, itham, yükleme, yüklem ve *katēgorikos*; suçlayıcı, itham edici, yükleyici, yüklemleyici, olumlayıcı, tasdik edici, onaylayıcı anlamına gelmektedir. (Fobes June 1957: Glossary)

"Suçlama" ile ilgili anlamı bulabildiğimiz en temel metinlerden biri Platon'un *Sokrates'in Savunması*'dır. Burada Sokrates kendini savunurken, suçlamayı yapan Meletos, Anytos ve Lycon için *katēgorikos*, kendisine yöneltilen suçlama için ise *katēgorēma* sözcüklerini kullanmaktadır. (Platon 1982: 18a) Yine aynı bağlamda farklı bir kullanım da Platon'un çağdaşı Xenophones'in *Cyropaedia*'sında karşımıza çıkmaktadır. (Xenophon 1914: 1.4.3)

Konumuzla ilgili olan esas anlama baktığımızda, taşıyıcıya/töze (*hypokeimenon*) yüklenen yüklemlerin dâhil olduğu cinslerin söz konusu olduğu görülmekte. Peters bu bağlamdaki "kategori" teriminin anlamını şu şekilde vermektedir:

---

[1] Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

> "Bir konunun betimlenebileceği veya tasavvur edilebileceği en genel on (bazı listelerde sadece sekiz) tarz; şeylerin gerçek varoluşlarına tekabül eden mantıksal bir yapılandırma… Varlığın summa genera'sı (en yüksek cinsleri)." (Peters 2004: 180)

Bedia Akarsu ise aynı terim için şöyle bir tanım vermektedir: "Aristoteles'te: var olan üzerindeki deyiş biçimleri… Bir önermede konu üzerinde ancak bu 10 kategoriye göre bir şey söylenebilir." (Akarsu 1996: 113) Yine benzer tanımlara A.R. Lacey'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde rastlamaktayız: "En yüksek ve temel cinsler, bölümlemeler." (Lacey 1996: 42) *Cambridge Felsefe Sözlüğü*'nde ise, terim, "Kategoriler dünyadaki en yüksek varlık cinsleridir. Türleri kapsayabilirler, fakat kendileri tam anlamıyla tür değildirler." şeklinde tanımlanmaktadır. (Audi 1996: 57-58)

2. Aristotelesçi Kategori Anlayışı:

Terimin antik kullanımı konusunda en temel kaynak Aristoteles'tir. Aristoteles metinlerinde kullanılan anlamlar söz konusu olduğunda, kategorilerin beş ayrı yerde şu şekillerde ifade edildiği görülmektedir:

1) "Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri varlık, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edilginlik belirtir. Biçimsel olarak söylersek, insan, at varlık; iki dirsek, üç dirsek nicelik; ak, dilbilimci nitelik; iki misil, yarım, daha büyük görelik; Lykeion'da, çarşıda uzam; dün, geçen yıl zaman; uzanmış, oturuyor durum; ayakkabılı, silahlı iyelik; kesmek, yakmak etkinlik; kesilmek, yakılmak edilginlik belirtir." (Aristoteles 2002: 1b25- 2a3)
2) "Bundan, bir tek yüklem bir tek özneye yüklendiği zaman, yüklemenin ister öze, ister niteliğe, niceliğe, göreliğe, etkiye, edilgiye, nereliğe veya zamana ilişkin olduğu sonucu çıkar." (Aristoteles 1967: 83a 21-24)
3) "Bu söylediklerimizden sonra bizim sözünü ettiğimiz dört yüklemin içinde bulunacağı kategori cinslerini tayin etmek gerekir… Bu kategorilerin sayısı ondur; öz, nicelik, nitelik, görelik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, fiil ve infialdir. İlinti, cins, hassa ve tarif daima bu kategorilerden birinin içinde olacaktır, çünkü bu dört kavram tarafından teşkil edilen bütün önermeler ya özü, ya niteliği, ya niceliği, ya öbür kategorilerden birini ifade ederler." (Aristoteles 1967: 103b 20-27)
4) "Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır.

> Çünkü Varlık'ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder. Çünkü "insan, sağlıklıdır"la, "insan, sağlıklı bir durumda bulunuyor" veya "insan, gezen ve kesendir"le "insan, gezer ve keser" ifadeleri (ve benzerleri) arasında hiçbir fark yoktur." (Aristoteles 1996: 1017a 23-30)

Son olarak, *Metafizik*'in VII. kitabının girişindeki tartışmanın tamamını alıntılamak mümkün görünmediğinden, 1003 a33-b18 numaralı pasajlarında işlenen "Varlık'ın çeşitli anlamları" üzerine yapılan ayrıma dayanarak, birincil ve ikincil tözler anlamında varlığın yüklemlerinin kategorilerle ilgisinin açıklandığı pasajı alıntılıyoruz:

5) "… [E]ğer ortada bir varlık varsa, o daha çok, "gezinen", "oturan", "sağlıklı olan" şeydir. Bu sonuncu şeylerin daha gerçek varlıklar olarak görünmelerinin nedeni, her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin olmasıdır. Bu özne, böyle bir kategoride kendini gösteren Töz veya bireydir. Çünkü biz "iyi" veya "oturan" kelimelerini, hiçbir zaman böyle bir özne olmaksızın kullanmayız. O halde diğer kategorilerden her birinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamda Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz olabilir.

> 'İlk, birincil' sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz, tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Nihayet her şeyi, onun niteliğini, niceliğini veya yerini değil, ne olduğunu, örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde en tam bir biçimde bildiğimizi düşünürüz. Hatta bu yüklemlerin kendilerini de ancak ne olduklarını, yani örneğin nicelik veya niteliğin ne olduğunu bildiğimizde biliriz. (Aristoteles A.e: 1028a 24- 1028 b2)

Bu beş pasajda da ortak olan, konunun yüklemler olmasıdır. Ancak söz konusu olan, her yüklemin bir kategori olduğu değil, bir kategori ile ilgili, bir kategorinin türü olduğudur. Örneğin, "Sokrates aktır." Dediğimizde "ak" bir kategori değil, "nitelik" kategorisi ile ilgili bir yüklemdir; benzer şekilde, "Sokrates" "varlık" kategorisi ile ilgili bir

"ilk varlık"tır. (Aristoteles 2002: 2a 10-20) Onun "ne" olduğu sorulacak olduğunda ise onun "ikincil varlık" olarak ne olduğu sorulmaktadır ki bu sorunun yanıtı "insan" veya "canlı" olabilir.

Öte yandan, varlıkların "ne" oldukları ile ilgili sorunun yanıtı onların türlerini ve cinslerini ortaya çıkarmaya yönelik bir sorudur. Bu sorunun yanıtı bize söz konusu varlığın *özlük yüklemlerini* verecektir. Özlük yüklemler, bu varlığın tür ve cinsinden gelen *ayırıcı özelliklerini* ifade ederler. (Aristoteles 1967: 91a-92a)

Özlük yüklemler dışında, *İkinci Analitikler*'de yapılan *özlük yüklemler-ilineksel yüklemler* ayrımı dâhilinde, taşıyıcıya farklı bir tür yükleme yapılabildiği görülüyor: "Sokrates koşuyor." dediğimizde Sokrates'in ilineksel bir yükleminden bahsediyor oluruz. Buradaki fark, söz konusu yüklemin Sokrates'in tür ve cinsinden gelen yüklemleri dışında, "nesneye kendiliğinden (*per se*) ait olmayan" bir yüklem olmasıdır. Bu kanıyı destekleyen bir ifadeye *İkinci Analitikler*'de rastlıyoruz: "Özü ifade eden yüklemlerin herhangi bir özneye yükletilmiş olması gerekir…" (Aristoteles A.e: 83a- 84b) Dolayısıyla, bir varlığa **yükletilmiş** değilse, yani **tür ve cinsinden gelen bir yüklem** değilse; bu durumda, yüklemin *ilineksel* olduğu söylenecektir. (Furley 1999: 41)

Kategoriler kitabının girişinde Aristoteles, *eşadlılar, eşanlamlılar* ve *türemişler*i tanımlamakt adır. Bu tanımların metin içerisinde herhangi bir doğrudan kullanımları bulunmadığından, tartışmanın dilsel düzlemde gerçekleştiğine dair son derece meşru bir soru gündeme gelmektedir. Konu üzerine Wedin'in aktardığı tartışmalara göre, metnin a) giriş kısmından bir pasajın eksik olabileceği b) kategorilerin yalnızca dilbilimsel çerçevede işleniyor olabileceği c) Aristoteles'in "eşadlılar", "eşanlamlılar" ve "türemişler" tartışmasını "aynı isimle söylenenler", "aynı isim altına toplananlar" hakkında konuşabilmeye olanak sağlamak için, konuya giriş niteliğinde işliyor olabileceğine dair görüşler öne sürülmüştür. (Wedin 2000: 11, 175) Wedin ilk görüşü gerçekçi bulmamakla birlikte, söz konusu tartışmanın ilk beş bölümde yapılan tartışmanın bütünlüğünü sağlamaya yönelik bir giriş niteliğinde alınabileceğini savunmaktadır. Hakikaten, Aristoteles'in "eşanlamlılar" için önerdiği tanım bize gündelik dilde kullandığımız "eşanlamlılık" ölçütünü değil de, "cins isimler"i ifade etmek için kullandığımız ölçütü vermektedir ki bu yolla onları aynı cinse bağlayan özelliklerden söz edilebilsin. Yine "türemişler" hakkında yaptığı açıklama, metnin "nitelik" kategorisi üzerine olan bölümünde nitelikten nasıllığın türetilebilmesinin olanağını verecektir.

(Aristoteles 2002: 10a 27- 10b 12)

Kategorilerin yalnızca dilbilimsel çerçevede işleniyor olduğuna dair görüş hakkında bir diğer Aristoteles uzmanı olan Shields ise şunları söylemektedir:

> "Aristoteles'in "bağlantısız söylenenler" listesinde ne tür şeyler olduğuna baktığımızda, "adam" ve "koşar"; ve buna karşı "bağlantıyla söylenenler" listesinde ne tür şeyler olduğuna baktığımızda "adam kazanır", "adam koşar" (ifadelerini) görürüz. Buradan, onun dil üzerine düşündüğünü ve kategorilerin de dilbilimsel varlıklar (entity) olduğunu düşünmemiz doğaldır. "Adam" bir "isim"dir, "koşuyor" fiildir, "adam koşuyor" ise isim ve fiilin bir tür özne-yüklem bileşimi veya bildirimsel bir cümledir. Böylece, "bağlantısız söylenmek" yalnızca basit dilbilgisel kategorileri belirtiyormuş gibi görünebilir. (Shields 2007: 147)

Fakat ardından eklenmektedir: "Fakat bu şekilde görünenin aldatıcı olduğunu belirtmek gerekiyor: Aristoteles, sözcükler ya da diğer dilbilimsel türleri kategorize etme niyetinde değildir. Aksine, Kategoriler, tümüyle 'var olan (*ta onta*) şeylerle' ilgilenmektedir." (A.e: 147) Dolayısıyla, onun "eşanlamlı" olduklarını söyledikleri yalnızca sözcükler değil, sözcüklerin hakkında oldukları şeyler, yani belirli referanslarıdır.[2] Bu kanıyı destekleyecek içeriği Aristoteles'in "ilk varlıklar" için verdiği örneklerde görmek mümkündür. Söz konusu örnekler genellikle "belirli bir insan", "belirli bir at" gibi örneklerdir; bir biyolog olarak Aristoteles, Pegasus veya Kerberos gibi bir referansa sahip olmayan örnekler vermemektedir.

Kategoriler'de Aristoteles'in neden "bağlantısız söylenenler" ifadesini kullandığı, yani neden "olmak" üzerine değil de, "söylenmek" üzerine konuştuğu sorusu bu açıdan büsbütün anlamsız değildir. Hakikaten *Kategoriler*'in birçok yerinde vurgu "söylenmek" üzerinedir. Fakat bunun nedeni Aristoteles'in incelemesinin yalnızca dilbilimsel olmasından ziyade, konunun bunu gerektiriyor olmasındadır. Zira, "bağlantısız olanlar" gibi bir ifade, daha baştan, "bağlantısız söylenenler" ayrımını imkansız kılmaktadır. (Ross 1995: 14) Bu ayrımı hatırlayalım:

1) Belli bir taşıyıcı, töz (hypokeimenon) için söylenip, bir taşıyıcı içinde olmayanlar. Yani, belli taşıyıcılar için söylenmesi

[2] Burada "bir referansa sahip olmak" ile kastettiğimiz, bir sözcüğün duyulur bir göndergeye, yönletime sahip olmasıdır.

mümkün olup, fakat bu taşıyıcıların herhangi birinde bulunmayan, mevcut olmayanlar. Örneğin, "insan", tek tek insanlar için söylenir ama tek bir insanda mevcut değildir. (Daha sonra söyleyeceği gibi, ad da tanım da taşıyıcıya yüklenir.)

2) Bir taşıyıcı içinde olur ama hiçbir taşıyıcı için söylenmeyenler. Örneğin "aklık" cisimlerde bulunur, fakat hiçbir taşıyıcı için söylenmez. (Daha sonra söyleyeceği gibi, çoğunda ne ad ne de tanım taşıyıcıya yüklenir; fakat kimilerinde adın yüklenmesinin önünde engel yoktur ama tanım yüklenmez.)
3) Hem bir taşıyıcı için söylenen hem de bir taşıyıcı içinde olanlar. Örneğin, "bilgi" bir taşıyıcıda, ruhta bulunur; hem de "dilbilimi" taşıyıcısı için söylenir.
4) Ne bir taşıyıcı içinde olan ne de bir taşıyıcı için söylenenler. Yani daha sonra "ilk varlıklar" diyeceği, "belli bir insan" veya "belli bir at" gibi, sayıca tek olan ve bölünemeyen nesneler. Bunlar genel anlamda hiçbir taşıyıcı için söylenmez. (Aristoteles 2002: 2a 20-30, 3a 15-18)[3]

Şimdi bu sözü edilenler içerisinde "bağlantısız olmak" gibi bir özelliğe sahip olan yalnızca dördüncü sırada olandır, yani ilk varlıklar. Diğer üç tür "söylenen"in, ilk varlıklardan bağımsız bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla onların "bağlantısızlığı" yalnızca dilsel yahut mantıksal açıdan inceleme konusu olabilmektedir. Aristoteles'in sıklıkla kullandığı örneği ele alırsak; "ak"ın üç anlamı olabilir:

A. Ak bir şey olarak "ak"
B. Bir nitelik olarak "ak"
C. Bir renk olarak "ak" (Wedin 2000: 69)

Bu üç anlam içerisinde, "ak" dediğimizin "ak bir şey" olmak dışında "bağlantısız olmak" gibi bir özelliği yoktur: "…aktan/(ak olandan) başka bir şey olmaksızın da ak olan hiçbir ak yoktur." (Aristoteles 1967: 83a – 84b)[4]

Aristoteles'in tartışmasını yalnızca dilsel düzlemde yapıyor olduğu savını geçersiz kılacak en önemli dayanaklardan biri de, *İkinci*

---

3 Aristoteles buna istisna olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "*Ancak bazılarının bir taşıyıcı içinde olmasına bir engel yoktur: Belli bir dilbilgisi, bir taşıyıcı içinde olabilir*." (A.g.e.: 1 a 20-25)

4 Hugh Tredennick çevirisinde bu ifade şöyle karşılanmaktadır: *"A thing cannot be white unless it is something else first."*

Analitikler'de önemli bir yer tutan "özün ispatı" meselesidir. Birinci kitabın IV.-IX. bölümleri bu tartışmaya ayrılmıştır. Burada Aristoteles, tarif ve ispat ilişkisini incelerken, böyle bir incelemenin nesnenin varlığı üzerine bir şey söyleyip söyleyemeyeceğini sorar. Ona göre tarif yoluyla bir şeyin ne olduğu bilinecek, fakat onun var olup olmadığı bilinmeyecektir. (Aristoteles A.e: 92b 10-20) İkinci yol, bir şeyin varlığını ilineksel yüklemler aracılığıyla bilmektir ki bu yol mümkün görünmemektedir: "Nesnenin var olduğunu ilinek olarak bildikçe de öz hakkında gerekli olarak tam bir bilgisizlik içinde bulunuruz, çünkü nesnenin var olduğunu bilmeden bir nesnenin ne olduğunu araştırmak, şüphesiz hiçbir şey araştırmamaktır." (A.e: 93a 14-28)

Yine de söz konusu durumun Kartezyen şüphecilikle pek az ortak yönü olduğunu belirtmeliyiz. *Tarif* bir terimin anlamını ortaya koyarken, *kıyas, orta terim* vasıtasıyla bir konu hakkında bir yüklemi ispat eder. Böylece bilginin imkânı ortadadır: "Gerçekte, insanın veya herhangi başka bir şeyin ne olduğu bilindiği zaman, onun var olduğu da gerekli olarak bilinir; çünkü var olmayan bir şeyin ne olduğunu kimse bilmez…" (A.e: 92b 4-12) Öyle görünüyor ki, burada savunulan, Aristoteles'in *Kategoriler*'de de ifade ettiği, "bilinen"in "bilen"i, "duyulabilir olan"ın "duyum"u öncelemesi gerekliliği fikrinin bir sonucudur. (Aristoteles 2002: 7b 36- 8a 6)

Dolayısıyla şöyle bir netice çıkarmak uygunsuz olmasa gerek: Sözü edilenin ontolojik gerçekliği kabul edilmektedir, ancak ilk varlıkların taşıyıcılıkları olmaksızın varlıkları olmayan yüklemlerin taşıyıcı-yüklem (özne-yüklem) gibi bir ayrımda ortaya çıkmaları yalnızca dilsel, mantıksal düzlemde olanaklı görünmektedir. Bununla birlikte, bu koşul, araştırmanın dilsel sınırlar içerisinde kalmasını gerektirmek bir yana, yalnızca bu sınırlar içerisinde kalmasını imkânsız kılmaktadır:

> "Mademki tarif etmek ya nesnenin ne olduğunu ya adının ne ifade ettiğini göstermektedir, bizce nesnenin ne olduğunu mutlak olarak ispat etmezse tarif ad ile aynı manaya sahip olan bir sözden başka bir şey olmayacağı sonucu çıkarılabilir. Fakat bu bir saçmalıktır. İlkin gerçekte, hem cevher olmayan şeyin hem de hiç var olmayan şeyin tarifi olacaktır, çünkü bir ad ile, var olmayan şeyler bile ifade olunabilir." (Aristoteles 1967: 92b 25-35)

Demek ki, Aristoteles, bir referansı bulunmayan adların varlığını ifade etmenin mümkün olduğunu savunmakta, fakat buradan yola çıkarak "tarif"in özün ispatına yönelik olarak kullanılamayacağını

söylemektedir. Böylece, sonuç olarak, filozofun kategori tartışmasını salt dilsel-mantıksal düzlemde ele almadığı, ontolojik bir sorunsal olarak ele aldığı görülüyor.

3. Modern Kategori Kavrayışı

Aristoteles'in kategori anlayışı, metafiziğinin diğer konuları gibi uzun yüzyıllar tartışılmış ve bu yönde bir şerh geleneği de olmuştur. Örneğin Plotinus'a göre "Aristoteles'in on kategorisi, akılla kavranabilir varlıklar ile hissedilir varlıklara eşit olarak uygulanamaz." (Plotinus: 129) Plotinus'a göre bu iki unsur, akılla kavranabilir olan ile hissedilir olan birbirinden ayırt edilmelidir. Ona göre, Aristoteles bu konuda eleştirilmelidir.

Kategoriler sorunsalını modern dönemde en kapsamlı biçimde ele alan filozoflardan biri şüphesiz Immanuel Kant'tır. Ancak daha baştan belirtmek gerekir ki, Kant kategori sorunsalını bir ontoloji sorunsalından ziyade, zihnin yetileri ile ilgili bir epistemoloji sorunsalı, özel olarak da bir mantık sorunsalı olarak ele alır. (Kant 1993: A-77 -84) Kant'a göre kategoriler "genelde nesneleri görüngüler için düşünmenin temel kavramlarıdırlar" ve bu açıdan "düşüncenin olanaklı bir deneyimdeki koşullarından başka bir şey değildirler." (Kant A.e: A-111) Ve kendi yaptığı şey "bu kavramların nesne ile ilişkilerini bütünüyle bir yana bırakarak, bu kavramlarla yürütülen işlemleri bilginin kendi kendisi ile bağdaşmasının evrensel mantık kuralları altına getirmektir." (Kant, A.e: A-83)

Diğer taraftan Kant'ın bu alana olağandışı katkılarından biri, onun *doğa kategorileri* teriminin yanına özgün bir şekilde *özgürlük kategorileri*ni yerleştirmesi ve kategori terimini aynı zamanda pratik aklın bir unsuru olarak ele almasıdır. Kant bunu şu şekilde açıklıyor:

> "Doğa kategorileri olarak teorik kavramlar yerine özgürlük kategorileri olarak adlandırdığımız bu kategoriler doğa kategorilerine göre daha üstündürler. Doğa kategorileri sadece evrensel kavramlar aracılığıyla bizim için her olanaklı görü hakkında, genellikle nesnelere belirsizce değinen düşünce biçimleridir. Öte yandan özgürlük kategorileri, özgür kişisel tercihin belirlenmesine dayanır fakat buna tam uygun bir görü verilemez, ancak bilme yetimizin teorik kullanımında hiçbir kavram için bulunmayan, saf pratik bir yasa üzerinde kuruludur. Bu kategoriler özgür kişinin tercihleriyle ilgili olduğundan temel pratik kavramlar olarak aklın kendinde değil de başka bir yerde;

duyusallıktan alınması gereken görü (uzay ve zaman) biçiminin temeline dayanmayan, fakat akılda bulunan saf bir istenç biçiminin verilmiş emirlerinde istencin amacını gerçekleştirmesinin (pratik yetinin) doğal koşulları değil de sadece istencin belirlenimi söz konusudur. Özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilişkisi içinde bulunan *a priori* pratik kavramlar bilgiye dönüşürken anlam kazanmak için görüleri bekleme ihtiyacı hissetmez. Şu şaşırtıcı nedenden dolayı bu pratik kavramlar ilişki içinde olduğu nesnenin (istencin amacı) gerçekliğini yaratır; bu olay teorik kavramların işi değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, kategorilerin ahlakça daha belirlenmemiş ve duyulara bağımlı bulunanlardan, duyulara bağlanmaksızın sadece ahlak yasası tarafından belirlenimlere doğru ilerler." (Kant 2003: 79-80)

Burada genel amaç olanaklı bir eylemin saf pratik yasaya bağlanabilirliğinin koşullarını araştırmaktır; zira Kant'a göre özgürlük yasasının uygulanması sürecinde koşulsuz iyi kavramının temeline görü yerleştirilemez. Aynı zamanda, bir eylemin yasaya bağlanması kategorilerin gerektirdiği bir zorunluluğa da dayanıyor olmalıdır. Ve bu zorunluluk salt teorik bir zorunluluk değil, gerçekleştirilmeyi bekleyen bir ideal olarak pratik bir zorunluluk da teşkil eder. (Kant A.e: 82-84) Kant kategorilerin bu iki ayrı işlevini şu şekilde açıklıyor:

"Aklın nesneler hakkındaki her kullanımı için saf anlama kavramları (kategoriler) gereklidir, onlar olmadan herhangi bir nesne düşünülemez. Bunlar aklın kuramsal kullanımına, yani bu tür bilgiye sadece temeline (her zaman duyusal olan) bir görü konunca, dolayısıyla da olanaklı bir deney nesnesinin onlarla düşünülebilmesi için uygulanabilir. Burada şimdi bilinmek için kategorilerle düşünmem gereken, herhangi bir deneyde verilmeyen aklın idealarıdır. Fakat burada söz konusu edilen bu ideaların nesnelerinin kuramsal bilgisi değil onların nesneleri olup olmadığıdır. Bu gerçekliği sağlayan saf pratik aklıdır, kuramsal akla düşen onlarla ilgili iş de, sadece kategoriler aracılığıyla nesneleri düşünmektir. Bu da, başka bir yerde gösterdiğimiz gibi (ne duyusal ne de aşkın) görüye ihtiyaç duymadan olur, çünkü kategorilerin yeri ve kaynağı; her görüden bağımsız ve *a priori*, sadece düşünme yetisi olan saf anlamadadır. Bu kategoriler her zaman bize ne şekilde verilmiş olursa olsun bir nesneyi gösterir. Şimdi bu idealara uygulanması gereken kategorilere herhangi bir görü nesnesi verme imkanı yoktur. Fakat böyle bir nesnenin gerçekten varolduğu, bu nedenle kategorilerin sadece bir düşünme şekli olarak burada boş

değil, anlam taşıdığı pratik aklın en yüksek iyi kavramıyla kuşkuya yer bırakmaksızın sunduğu bir nesneye en yüksek iyi olanağı için gerekli kavramların gerçekliğine dayandırılarak yeterince sağlanır ama bu kazanç kuramsal ilkelere dayalı bilgimize en küçük bir genişleme şansız tanımaz." (Kant A.e: 162-163)

Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde uzun uzadıya tartıştığı ve Türkçeye *kesin buyruk* olarak tercüme edilen ifadesindeki *kesin* yine Almancada *kategorisch* yani *kategorik* terimidir. Burada kesinliği sağlayan, emirin koşulsuz bir biçimde, yani görü tarafından koşullanmadan, formuyla ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgisinde, kategorinin kesinliğine dayanmasıdır. Böylece bir buyruk, duyuya ya da diğer bir deyişle eylem deneyiminin yarattığı özel durumlara bakılmaksızın gerçekleştirilmeyi beklemektedir. Yani bir anlamda Kant kategori teriminin Mantık alanında kullanımını neredeyse ödünç alarak Etik alanına aktarmaktadır. Bu durumda, Mantık alanında her insan ölümlü olduğuna göre Sokrates'in ölümlü olması da onun insan olmaktan kaynaklı kategorik bir yüklemidir ve onun ölümlü olup olmadığını anlamak için insan olup olmadığını bilmek yeterlidir. Benzer şekilde örneğin "Hiçbir insanı öldürme!" emri de karşınızdaki insanın kim olduğundan bağımsız bir şekilde, onun insan olmasından kaynaklı öldürülme eylemine kategorik olarak uğramaması gerektiğini gösterir. Karşınızdakinin bir insan olması, bu kategorik buyruğu deneyime başvurmadan koşulsuzca kabul etmenizi gerektirir.

Sonuç olarak, Kant'ın kategori terimini iki yeni anlamda kullandığı tespit edilmelidir: İstencin pratik belirleniminde etkin saf anlama kavramları anlamında ve eylemin pratik belirlenimini sınıflandırmaya yarayan sistematik düzenleme araçları anlamında. Bu son kullanım, modern gündelik kullanıma oldukça yakındır. (Kant 2002: 30-33)

Kant sonrası felsefede kategori sorunsalı sıklıkla ele alınmış ve tartışılmıştır. Tartışmanın ana eksenleri ritüel teorisi, epistemoloji, mantık, psikoloji ve mühendislik alanları oluşturmaktadır. Bu noktada öncelikle Hegel'in (1969) de mantık ile ilgili çalışmalarında kategori sorunsalına özel olarak ve oldukça radikal bir görüşle yaklaştığı belirtilmelidir. Yine F. Brentano (1981) ve E. Husserl'in (1970) takip ettiği psikoloji geleneğinden yola çıkan ve kategorileri de bilincin aşkınsal içerikleri olarak ele alan fenomenolojik yaklaşımı anmak gerekir. Bunu Analitik Felsefe geleneğinin mantık çalışmaları takip eder. Sosyoloji ve Antropoloji alanlarında Durkheim'ın etkisiyle oluşan bilgi sosyolojisi çalışmaları ise mantıksal kategorilerin

toplumsal kökenlerini incelemeye yönelir. Ancak çağımız açısından en yeni alanlardan biri şüphesiz Ontoloji Mühendisliği alanıdır.[5]

Ontoloji Mühendisliği alanı, bilgisayar bilimleri kapsamında gelişmekte olan görece yeni bir alandır. Ontoloji Mühendisliği, semantik web ve yapay zeka gibi ilişkili iki uygulama alanında çalışır. Semantik web, World Wide Web (WWW) üzerinde bilgisayarlar tarafından yeniden-yorumlanabilir veri transferi ile ilgilenir ve bu amaçla geliştirilmiş diller üzerinde çalışır. Yani bir verinin sadece bir insan tarafından değil, bir bilgisayar tarafından da kullanılabilir hale getirilmesiyle ilgilenir. Dolayısıyla burada, verili bir veri halinde gelen üzerinden bir anlamlandırma süreci söz konusudur.

Yapay zeka çalışmalarında ise ayrıca bir durum söz konusudur; yapay zeka temelli makineler günümüzde varlıkla bilgi temelli bir deneyim ilişkisi de kurabilecek şekilde evrilmektedir. Bu noktada duyarlılık kadar temel ve göz ardı edilemez bir diğer yetinin işlevi gündeme gelmektedir: Yargı yetisi. Yapay zeka temelli bir makinenin duyu yoluyla kendisine geleni hangi tümeller altına yerleştirerek onu "tanıyacağı" ontoloji mühendisliğinin temel sorunlarından biridir. Bu noktada en temel ihtiyaçlardan biri, bir taksonomi geliştirebilmektir, yani yapay zeka temelli bir makinenin tanıma sürecinde hangi varlık hiyerarşisini ölçüt alacağını belirlemektir. Söz konusu varlık hiyerarşisi şemasına "ontoloji" adı verilmekte ve yapay zeka çalışmalarında en iyi sonuç verecek ontolojinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

Sonuç olarak, kategori teriminin tarihsel izleği takip edildiğinde onun öncelikle bir Ontoloji terimi olarak tezahür etmekle birlikte, modern felsefede Epistemoloji, Mantık ve Normatif Etik alanlarında da kullanıldığı görülecektir. Yirminci yüzyılın sonlarından itibaren ise Ontoloji Mühendisliği alanı kategorinin bu en az üç farklı işlevini, onları teknolojiye uygulama sürecinde şu açılardan ele alarak sorunsalı yeni boyutlara taşımaktadır: 1) Yüklemlerin kendileri değil fakat onların ne türden yüklemler olduğu. 2) Bu yüklemlerin tür ve cinslere yüklenmesiyle oluşan varlık sınıflandırması. 3) Eylem ve karar verme süreçlerinde yargı yetisi ve kesin buyruklar / kategorik emirler ilişkisi.

---

[5] Konu ile ilgili temel düzey kaynaklar için bkz Poole & Mackworth 2017; Wang& Goertzel (Ed.) 2012 ve Vrajitoru 2018

Kaynaklar

Akarsu, Bedia (1996), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Ankara

Aristoteles (1967), *İkinci Analitikler (Organon IV)*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Yayınları, Ankara

--- Aristoteles (2002), *Kategoriler*, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara

--- Aristoteles (1963), *Kategoryalar*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Yayınları, Ankara

--- Aristoteles (1996), *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul

--- Aristoteles (1967), *Topikler (Organon V)*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Yayınları, Ankara

--- Aristotle (2002), *Categories and De Interpretatione,* Translated with Notes by J. L. Ackrill, Oxford University Press, Oxford

--- Aristotle (1923), *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford

--- Aristotle (1998), *Metaphysics*, Translated with an introduction by Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, London

--- Aristotle (1960), *Posterior Analytics and Topica*, Translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge

--- Aristotle (2002), *Posterior Analytics*, Translated with a Commentary by Jonathan Barnes, Oxford University Press, Oxford

--- Aristotle (1962), *The Categories and On Interpretation*, Translated by Harold P. Cook and Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge

--- Aristotle (2003), *Topics, Books I and VIII with Excerpts From Related Texts*, Translated with a Commentary by Robin Smith, Oxford University Press, Oxford

Audi, Robert (1999), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge

Barnes, Jonathan (Ed.) (1999), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge

Blackburn, Simon (1996), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford

Brentano, Franz (1981), *The Theory of Categories*, Translated by Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman, Martinus Nijhoff Publishers by The Hogue, Boston and London

Fobes, Francis H. (1957), *Philosophical Greek: An Introduction*, University of Chicago Press

Furley, David (Ed.) (1999), *Routledge History of Philosophy*, Volume II, From Aristotle to Augustine, Routledge Press, New York

Hegel, G.W.F.(1969), *Science of Logic*, Translated by A.V. Miller, Humanity Books, USA

Hintikka, Jaakko (2004), *Analyses of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, Boston

--- Hintikka, Jaakko (1997), *What Was Aristotle Doing in His Early Logic, Anyway? a Reply to Woods and Hansen*, In *Synthese*, Volume 113, Number 2/ November, 1997 , 241-249, Kluwer Academic Publishers, Netherlands

Husserl, Edmund (1970), *Logical Investigations*, by J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul

Kant, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: Ionna Kuçuradi, TFK, Ankara

--- Kant, Immanuel (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul

--- Kant, Immanuel (Ekim 2003), *Pratik Usun Eleştirisi*, Çeviren: Onur Ateş, Yeryüzü Yayınevi, Ankara

Lacey, A.R. (1996), *A Dictionary of Philosophy*, Third Edition, Routledge Press, New York

Novak, M. (1965), *Toward Understanding Aristotle's Categories, in Philosophy and Phenomenological Research*, 26 (1965), 117-23, Brown University Press, Box

Peters (2004), Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul

Platon (1982), *Diyaloglar 1* (Sokrates'in Savunması, Gorgias, Menon, Kratylos, İon, Hipparkhos, Kleitophon), Çevirenler: Teoman Aktürel, Melih Cevdet Anday, Adnan Cemgil, Tacettin Ünlü, Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul

Plotinos (Ekim 2008), *Enneadlar*, Çeviren: Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul

Politis, Vasilis (2005), *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*, Routledge Press, New York

Poole, L. David and Mackworth, Alan K. (2017), *Artificial Intelligence: Foundations of Computational Agents* (Second Edition), Cambridge University Press

Ross, David W. (2002), *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

Ross, David W (1995), *Aristotle*, Routledge Press, London and New York

Shields, Christopher (2007), *Aristotle*, Routledge Press, New York

Vrajitoru, Dana (2018), *Knowledge Representation*, Yayınlanmamış Ders Notu, Erişim: 01.09.2018, 16:00, http://www.cs.iusb.edu/~danav/teach/c463/10_knowledge.html

Wang, Pei (Ed.) and Goertzel Ben (Ed.) (2012), *Theoretical Foundations of Artificial General Intelligence*, Atlantis Press, Paris

Wedin, Michael V (2000), *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, New York

Xenophon (1914), *Cyropaedia: The Education of Cyrus*, Translated by Henry Graham Dakyns, E. P. Dutton & Co. Ltd., New York

E

Bölüm 12:
İnsan Metafiziği:
Benlik, Kimlik, Kişilik

Levent BAYRAKTAR[1]

Metafizik kavramı, doğuşu itibariyle Rodoslu Andronikos'un Aristoteles'in eserlerini dizerken "fizik"ten sonra gelenleri "meta ta füzika" başlığı altında toplaması ile ilişkilendirilir. Aslında, sonradan metafizik başlığı altında toplanacak olan konular ve sorunlar insanlık tarihi kadar eskidir. Zira insanoğlu, bilincinin uyandığı ilk andan itibaren kendisini, içinde bulunduğu evreni, hayatı, doğumu ve ölümü, nereden gelip nereye gitmekte olduğunu merak etmiş ve bütün bu sorulara ve daha nicelerine cevaplar üretmek ihtiyacı duymuştur. Bu yüzden olsa gerek, *insan metafizik bir hayvandır* denmiştir.

Böyle bakıldığında felsefenin doğuşu gibi, metafiziğin doğuşu da herhangi bir topluma, dile ve kültüre bağlı olarak ele alınamaz. Düşünmeyi kolaylaştırmak için metafiziğin sıradan düşünmenin ötesinde bir kavrayış ve kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Metafizik düşüncenin boy gösterebilmesi için, varlık sorunu ile karşılaşılması ve olası cevapların üretilmesi gerekir.

Varlığın bir cosmos olarak fark edilmesi, onun yasalı ve düzenli doğasının kavranmasına bağlıdır. Bu ise insan aklının olaylar arasında sebep-sonuç ilişkileri kurabilmesi ve bu ilişkileri soyutlayarak evrensel yasalarla ifade edebilmesine bağlıdır. Evrensellik, insan aklının logos'la evrensel akıl ve düzen ile bağlantısının bir sonucudur. Böylece logos hem düzen veren ilke ve akıl hem de o düzeni kavrayacak olan yeti olarak kendisini gösterir. Evrendeki düzeni ve yasalılığı kavrayan akıl, kendisi üzerine döndüğünde, denge ve uyum içinde bir cosmos

---

1 Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

olduğunu veya onu aradığını fark eder. Bu da insanın iki dünyada birden varolduğunu gösterir. İnsan, iki kutuplu ve iki ayrı (fakat birbiriyle ilişkili) dünyaya birden aittir. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden biri de bu iki dünyaya birden ait olmak ve iki dünya içinde varoluşunu gerçekleştirmek durumudur. O, maddi, fizik, fizyolojik ve biyolojik varlık içerisinde psikolojik, sosyal, kültürel ve manevî bir varoluş gerçekleştiren özel bir varlıktır.

İnsan iç dünyasına döndüğünde, orada sadece varlığını koruma ve devam ettirme içgüdüsünü bulmaz. İç dünya, kendini bilme, kendilik bilinci edinme, kendini muhasebe edebilme, kendine hedefler, ülküler ve değerler edinme, diğer bir insanla, çevreyle, toplumla, evrenle ve Tanrı ile anlamlı ilişkiler kurma imkânı ve zeminidir. İç dünya, insanı, diğerlerinden ayıran ve fakat aynı zamanda diğerleriyle bağlantısını anlamlandıran bir gerçekliktir. İç dünya; bedenin içinde olan, beden ile yöneldiğim bütün eylemlerin anlamını, değerini ve gayesini ortaya koyan benlik dünyasıdır. Benlik, hafıza ile kazanılır. Benlik, kişisel sürekliliğin ve tutarlılığın tesis edildiği psikolojik bütünlüktür. Bu benlik, kişisel, toplumsal, kolektif, insani benlik gibi tezahürler gösterebilir.

Benliğin kendi içinde hapsolması da, dışarıda kalması veya dışarıdan içeriye dönememesi de değişik sorunlara yol açabilir. Benliğin kendini diğerlerinden ve dış dünyadan soyutlayarak ben bilincine ulaşması, geçirilmesi gereken bir evre olmakla birlikte bu evre atlatılamaz ve mutlaklaştırılırsa, benliğin önündeki en büyük engele dönüşür. Bu haliyle ortada bir ben fanatizmi var demektir. Ben fanatizmi diğer bir ben'i fark edememek ve onunla anlamlı ve değerli bir ilişki kuramamak demektir. Bu süreç bir tarz olarak egoizme evrilecek olursa, toplumsal benliğin, kolektif ve insani benliğin oluşumunu engeller. Oysa ben, bir başkası ile ben olur. Başkası bana ben'i bulduran bir imkân ve aynadır. Ben'den başkası'na geçmek ve oradan da başkasının ben'ine yönelebilmek bir bilinç ve aydınlanma ile mümkündür. Ben ile ben-olmayan veya ben ile başkası ilişkisi, insan-insan ilişkisidir. Bu ise insan-nesne ilişkisinin ötesinde bir tavır almayı ve bilinç geliştirmeyi zorunlu kılar.

İnsan-nesne ilişkisi kısmen olgular dünyası içinde cosmos ve logos ilişkisi bağlamında ele alınabilirse de insan-insan ilişkisi buna indirgenemez. Burası, insani varoluşun anlamlandırıldığı ve gerçekleştirildiği asıl yerdir. Zira insan iki dünyaya birden aittir derken kastedilen şey, onun olgular ve değerler dünyasına ait biricik varlık olmasıdır. Böylece insan, bir akıl varlığı olmasının yanında ve

ötesinde bir değer varlığı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan-değer ilişkisi, insan-dünya ilişkisinden daha karmaşıktır. İnsan-dünya ilişkisi bir tarz cosmos-logos ilişkisi iken, insan-değer ilişkisi cosmos-logos-nomos-ethos ilişkisidir. Zira benliğin kendi dışına yönelmesi; logos olarak cosmos'u, dış dünyayı algılaması ve deneyimlemesi, ortak bir dil ile ifade edilmeye nispeten elverişlidir. Fakat ne yapması gerektiği konusunda bu dil ve bu bilgi, çoğu zaman, yardımcı olamamaktadır. İnsanın diğer bir insanla, toplumla, tarih, kültür ve Tanrı ile ilişkisinin düzenlenmesi, olguları aşan bir meseledir. Bu bağlamda olguları aşan her durum, metafizik bir bilinci ve tavır alışı zorunlu kılar.

İnsan metafiziği veya insanda metafizik, insanı bilinç, irade, hafıza, benlik, kişilik varlığı olarak görmenin yanı sıra, onun varoluşunu tasdik etmek ve anlamlandırmak sürecidir, eylemidir, etkinliğidir.

İnsan metafiziği veya insanda metafizik; felsefî refleksiyonun, insan bilincinin, kendi üzerine katlanması, kendisini konulaştırması biçiminde betimlenebilir. Bilinç, insanın bütün diğer bilişsel ve etik tutumlarının temelidir. Bilincin ne olduğu, hangi diğer bilişsel ve zihinsel süreçlerle birlikte çalıştığı, bilinç ve benlik felsefesinin temel konuları arasındadır. Bu yanıyla bir ben ya da özne felsefesi, öznenin sahip olduğu bütün ayırıcı özellikleri dikkate almak durumundadır. Bu bağlamda bir insan metafiziği tasavvur edebilmek için bilinç, benlik, benlik bilinci, benliğin inşası, benliğin bilinçaltı ve bilinç üstü / ötesi ile ilişkisi, bilinç-hafıza, bilinç-irade, bilinç-muhayyile ilişkileri gündeme gelmektedir. Böylece, bir süreç olarak, bilkuvve halden bilfiil hale gelen, dinamik bir özne anlayışı ortaya çıkar. Bu özne ilkin bilme aktı üzerinden epistemolojik bağlamda kurulur. Epistemolojik ya da bilen özne, kendisine veya kendisinin dışındaki varlığa bilinçli yönelimi ile bilgi elde eder. İnsanın (öznenin) yöneliminden önce doğada bilgi değil, olgular vardır. Doğanın kendinde bir cosmos olarak varlığı ona yönelen insan bilincinin ve bilme yetisinin onu bir logos olarak kavramasına imkân tanır. Epistemolojik veya bilen özne, bilincin dünya ile kurduğu bağlantı üzerinden inşa olunur. Dış dünya hakkındaki bilgimiz, düzenli ve yasalı bir evren ve onunla uyumlu bir bilinç ve zihin tasavvur etmeyi mümkün kılar. Bilgi insanda açığa çıkar ve bilginin öznesi insandır. İnsan, olguların ve olayların ilişkisini, yasalılığını ve dilini çözdükçe onları kendi diline tercüme ederek kavrama, öğrenip öğretme imkânı bulur. Evrenin dilini öğrenme bir bakıma cosmos'un logos'a dönüşmesi, kavranması, ifade edilmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesi demektir. Böylece logos; cosmos'u

kavrayan akıldır. Cosmos ve logos ilişkisi, insanı bilen varlık olarak kurgulamanın önünü açmıştır. Evreni bilmek, olayların ve olguların sebep-sonuç ilişkilerini kavramak, insan için hem büyük bir imkân hem de imtihana dönüşmüştür. Çünkü bilmek, yapabilmeyi, o da hâkimiyet kurmayı beraberinde getirmiştir. Epistemolojik bilinç, bilgi ile gücü birleştirerek *bilgi güçtür* sonucuna ulaşmıştır. Şüphesiz epistemolojik bilinç, insan bilincinin nihai noktası değildir ve olamaz. Bilinç, kendi üzerine katlandığında, kendisinin sadece bilen bir varlık olmadığını veya olamayacağını da fark eder ve kavrar. İnsanın bütün eylemleri bir tarz bilgi ile ilişkilidir. Fakat bütün bilgilerimiz, dış dünya ile ilişkimizin bir sonucu değildir. İnsan bilgilerinin büyük bir kısmı, bilincin kendi üzerine katlanması veya içe dönmesi ile ilişkilidir. Bilincin kendini konulaştırabilmesi; bildiklerini sorgulaması veya bilgi ile eylem arasındaki ilişkiyi gözden geçirmesi anlamına gelmektedir. Burada bilmek ile yapmak arasındaki bağlantı açığa çıkar. Zira yapmak veya eylemek, bilmekten daha karmaşık bir süreçtir. Eylemek için özgür olmak, seçmek, istemek, irade etmek, sorumluluğunu üstlenmek ve nihayetinde de sonuçlarına katlanmak gerekir. Yani insanın bir özne olması gerekir.

İnsanoğlunun yeryüzündeki varlığı, kendisini bir özne olarak inşa etmesine bağlıdır. Tabiattaki bütün diğer canlılar kendi türsel belirlenimleri çerçevesinde bir hayat sürerken, bir tek insan, kendi türsel yeti ve belirlenimlerini aşmaya ve geliştirmeye çabalar. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı insanoğlunu medeniyet kuran bir özne-varlığa dönüştürür. Özne-varlık statüsü sadece insanoğlu için tasavvur edilebilir. Özne olmak bir oluş sürecini gerektirir. Oluşabilmek için, oluş içinde olmak fakat oluşa kapılmadan bir bilinç, irade ve değer varlığına dönüşebilmek gerekir. Böylece insan olmak ve bir özne-varlık olarak bir şahsiyet geliştirebilmek, sürekli bir dinamizm içinde olarak, bilinçli ve iradeli bir varoluş gerçekleştirebilmekle yakından ilişkilidir. İnsan, bilen bir varlıktır. Bütün eylemlerinin temelinde bilgi vardır. İnsan, bilen bir varlık olarak, kendisine ve çevresine yöneldiğinde bilgi ile ne yapabileceğini ve daha sonra da ne yapması gerektiğini düşünür ve tasarlar. İşte bu noktada bilmek, yapmak ve olmak arasındaki karşılıklı ilişkiler gündeme gelir.

Bilmek, yapmak için bir gerekliliktir fakat her bildiğini ve her yapabilir olduğunu yapmak veya yapmamak başka bir düşünme ve algılama düzlemini zorunlu kılar. Bu, muktedir olmakla mezun olmak arasındaki farkın idrak edileceği bir dönüm noktasıdır. İnsan eylemleri söz konusu olduğunda bilmek ve muktedir olmak bir son değildir.

Bütün insan eylemleri bu iki kavramla tüketilemez ve izah edilemez. Zira tabiatta bir tek insan bilinci, bilmek ve muktedir olmanın yapmak, eylemek için yeterli olamayacağını hisseder ve üst bir düşünce ve bilinçle hareket eder. Bu üst düşünce ve bilinç, insanı, epistemolojik veya bilen özne düzleminin üzerine yükselterek onu bir ahlâkî özne, ahlâk kişisi yani etik-özne haline getirir.

Etik-özne, seçimleri kadar, seçmedikleri, reddettikleri ve hatta isyan ettikleriyle kendi benini inşa eder. Etik-özne zamanı üç boyutlu olarak yaşar ve idrak eder. İnsan dışındaki diğer canlılar zamanı tek boyutlu olarak, burada ve şimdi ile sınırlı ve kayıtlı olarak yaşarken, insanoğlu hafıza ve tahayyül yetileri sayesinde geçmiş, şimdi ve gelecek birliğini kurar ve zamanı bir süreklilik olarak idrak eder. Etik-öznenin temeli hafıza ile kurulur, bilinç ve irade ile yaşanır. Dolayısıyla bu seviyede epistemolojik-öznenin bilmek, olmak ve muktedir olmak arasındaki belirsiz ve karmaşık ilişkileri netleşmeye başlamıştır. Etik bilinç, insana neyi, niçin yapması, seçmesi veya reddetmesi gerektiği hususunda rehber olmaktadır.

İnsanın canlılar arasındaki ayırıcı vasıflarından birisinin, zamanı üç boyutlu olarak yaşaması ve idrak etmesi olduğunu söyledik. Zaman meselesi insanoğlunun zorunlu olarak karşılaştığı ve bir algılama seviyesinden ilişki kurduğu bir kavram ve problem alanıdır.

Özne-varlık olarak insan, zamanı hafıza yardımı ile fark eder ve yaşar. İnsan bilinci, zamanı ve mekânı düşünmeye başlayınca zorunlu olarak bir başlangıç ve son fikrine de ulaşır. İşte bu sorular ve benzerleri insanoğlunu, doğumdan öncesini ve ölümden sonrasını da düşünmeye ve hatta içinde bulunduğu hayatı yaşarken ve anlamlandırırken buna göre tavır almaya mecbur bırakır. Bu bilinç, metafizik bilinçtir. Metafizik sorular ve tasavvurlarla karşılaşmak insanoğlunu metafizik bir varlık olduğunun idrakine kavuşturur. Böylece özne olmak; bilen özne olmakla başlar, etik-estetik ve nihayet metafizik-özne olmak seviyelerine doğru bir seyir takip eder. Bu seyir insanoğlunun yeryüzünde bulunuş sebebi ve gayesini bilerek ve ona uygun olarak bir varoluş gerçekleştirmesi için elzemdir. Böylece insanın yeryüzü macerası baştan sona felsefî bir dikkat ve bilinçle yorumlanması gereken, onu özne-varlık haline getirmek için karşılaşılması, tanışılması ve dahası öznesi olunması gereken bir etkinlik ve bilince dönüşür.

Tarih boyunca "insan nedir?" sorusu hep sorula gelmiş, verilen bütün cevaplar da neredeyse güncelliğini korumuştur. Zira her dini, ahlaki ve felsefi yaklaşım kendi bakış açısından ve temele aldığı

aksiyomlardan hareketle bir tanımlama ve betimleme yapmıştır. Böyle bakıldığında insanın ne olduğu, nereden gelip nereye gitmekte olduğu, nasıl hareket etmesi gerektiği, seçimlerinin ve iradesinin özgür olup olmadığı, özgürlüğünün sorumlulukları ile birlikte nasıl yaşanabileceği, diğer bir insanla, toplumla, devletle, tabiatla ve Tanrı ile ilişkilerinin nasıl düzenlenebileceği gibi ve rahatlıkla çoğaltılabilecek diğer sorular ve sorunlar tartışılmıştır. Bütün bu soruların kaynağı, insanın karmaşık doğasıdır.

İnsan, biyolojik veya sosyal determinasyonlara indirgenebilecek veya onlarla tüketilip açıklanabilecek bir varlık değildir. İnsan topluma, tabiata ve evrene baktığında sadece olaylar görmez. Karşılaştığı bütün olayların sebeplerini fark etmek, bilmek, bulmak ve birbirleri ile ilişkilendirmek ister. İlişki kurmak, adına nedensellik denen en temel bağlantıyı keşfetmek demektir. Bu ise, kaotik bir yapı içinde değil, tersine bir düzen içinde olunduğunun bilincine varmak demektir. İnsan bilinci, hafıza ile irtibatlıdır. Her bilinç durumu, geçmiş yaşantıların ve hatıraların üzerine eklenmekte, böylece hafıza, zihnin kavrayışına ve bilincin işleyişine destek olmaktadır.

Benlik dediğimiz psikolojik bütünlüğümüz ise bütün bilişsel, zihinsel ve tinsel süreçlerin birlikli bir organizasyonudur. Bütün bu yeti ve yetenekleri ile insan, tabiatın içinde iken sadece bir tabiat varlığı veya biyolojik bir tür olarak bulunmaz. Aksine içinde olduğu bütün koşullara mesafe alabilen, dışarıdan bakabilen, ilişki kuran, sorgulayan, fark eden, farkında olan, tefrik eden, düşünen, tasarlayan, seçen, eyleyen, eylemlerinin bilincinde olarak sorumluluklarını kavrayan ve üstlenen özel bir varlıktır. Bu varlığın diğer canlılardan farkı, türsel bir hayata değil, bir varoluşa sahip olmasıdır. Varoluş gerçekleştirebilmek için var olmak gerekir. O yüzden bu varoluş, bedenli bir varlık olarak gerçekleştirilir. Fakat zamanda ve mekânda burada ve şimdi ile sınırlandırılamaz. Çünkü her varoluş, kendi benliğini aşmak ve tahakkuk ettirmek ister.

Benlik, bünyesinde hayalleri, ülküleri, değerleri barındırır. Bu benliğin, kimlik ve kişilik olmak üzere iki katmanı vardır. Kimlik, kim olduğumuzla, nereye ait veya nereli olduğumuzla ilişkili iken kişilik, kim olmak istediğimizle ve kendimizi kim olarak inşa ettiğimizle oluşturulan bir gerçekliktir. Kimlik, varoluşumuzun imkân ve zemini olarak verili olan iken kişilik, bu imkânın tahakkuk ettirilmesi ve bir varoluş halinde somutlaştırılmasıdır. Varoluş, kimlik seviyesinde, olgun bir biçimde gerçekleştirilemez. Zira kimlik, çoğu kez tayin edilmiş ve sınırlı bir yapı olarak tezahür eder. Kimlik ancak bir kişilik

haline büründüğünde aşkınlık kazanır. Çünkü kişilik, kimliği reddetmeden fakat ona da indirgenmeden etik, estetik ve metafizik bir aşkınlık alanı inşa eder. Kişilik, statik normlar, örfler veya adetlerle yetinmemek ve ötesini tasavvur ve tahayyül ederek, değer bilincine varmak yoluyla oluşturulur. Değer bilinci; statik olanın evrensel mahiyetini kavrayıp, eleştirmek ve değerlendirmek suretiyle yeniden üretebilir, güncelleyebilir. Bunun için felsefi bir bakış açısına, sorgulamaya, değerlendirmeye, yorumlamaya ve yeniden üretmeye ihtiyaç vardır. Öyleyse kimlik, sosyolojik bir gerçeklik iken kişilik, felsefi (etik, estetik, metafizik) bir varoluş ve inşadır denebilir.

İnsan, bütün varlık katmanları ve süreçleriyle ilişki içinde olan özel bir varlıktır. Bu varlık sadece var olmak bakımından ele alınamaz. Çünkü onun var olması, mevcudiyeti, bir varoluş şeklinde tezahür eder. İnsan sıradan bir varlık değildir. Varoluşu itibariyle kendi kendisini seçen ve kendini seçerken de ötekileri de seçen bir bilinçtir. Ötekini seçmek, bir bilinç ve varoluş olarak tasdik etmek demektir. Böylece varoluş, aslında, birlikte varoluştur. Bu birlikte varoluş formunu mümkün kılan şey, yukarıda işaret edildiği üzere, cosmos-logos-nomos-ethos arasındaki karşılıklı ilişkileri bir ben ve varoluş olarak tesis edebilme başarısıdır. Böylece insani varoluşun değerler ile bütünleştiği bir alan ve yapı belirginleşir.

Değerler başlı başına metafizik bir tema ve sorun alanı oluşturmaktadır. Ve hatta bütün metafizik konular sonunda bir tarz değerler metafiziğine dönüşmektedir. Nitekim insanın önünde iki ihtimal bulunmaktadır. Ya kendini mutlak anlamda tabiata terk etmek, toplumu, uygarlığı, hukuku, ahlakı, birlikte varolmayı reddetmek ya da insana yakışır olanı, insanî olanı, insanca olanı bilmek, bulmak ve onunla olmak. İnsanın toplumu, normları, değerleri inkâr veya reddetmesi sürdürülebilir bir varoluş imkânı ve zemini olamayacağına göre, geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: İnsan varolmaya, varoluşunu gerçekleştirmeye mecbur ve mahkûm bir varlıktır. Öyleyse kendinin dışına çıkarak, tabiat, toplum ve kültür içinde anlamlı ve değerli bir varoluşun ne olduğunu aramak ve gerçekleştirmek durumundadır. Bu da bütün yönelimlerini, bilmenin yanı sıra olma niyeti ve iradesi ile gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Böylece bilmek ve olmak gibi insanî iki sürecin birlenmesi gerektiği bir kez daha fark edilmiş olmaktadır.

Bilmek, epistemolojik bir süreç iken, olmak, etik ve manevi bir hadisedir. Bilmekten olmaya geçmek için epistemik bilinç düzleminden etik bilince geçmek gerekir. Etik bilinç, bilmenin ne için

ve ne adına gerçekleştirildiğini de bilmeye yönelir. Bu bilgi ile neyi gerçekleştirebileceğim veya daha temelde ne yapmak durumunda olduğum, neyin gerçekleştirilmeye değer olduğu hakkında bir değer bilincini zorunlu kılar. Neyin yapılması gerektiği veya ödevimin ne olduğu, neyi bildiğimden daha derin bir anlama sahiptir. *Biliyorum*'dan *yapmalıyım*'a geçmek bir ödev ve değer bilincini gerektirir. İnsan bu bilinçle bilmekten olmaya geçer. Biliyorum (öyleyse) yapmalıyım buyruğu, bilincin kendine yasa ve ödev yüklemesi durumuna karşılık gelir.

Etik bilinç, kendine ödev koyar ve buna sanki bir dış norma uyma zorunluluğu gibi bağlanır. İşte bireye dışarıdan, tabiattan gelmediği halde emredici olan ve itaat talep eden bu yasa toplumsal normlardır. Toplumsal yasanın, normun hatta değerlerin ve ahlakın duyulması ve yaşanması da iki katmanlıdır. Ya bunlar toplumsal bilinç boyutunda algılanır ve bütünleşilerek uyum sağlanır ya da bu normların veya yasaların temelindeki değer fark edilerek, değer bilincine erişilerek, ahlak ve değer kişisi olunur. Birinci durumda değerler toplum tarafından bireye duyurulur ve itaat beklenir. İkinci durumda ise, birey herhangi bir dış baskı, zorlama veya talep olmaksızın değerler dünyasını keşfeder ve onun içinde iradî olarak kendisine kendisi için bir dünya inşa eder.

Bu dünya, kişilik dünyasıdır. Kişilik, değerlerin içselleştirilmesi ve yaşanarak temsil edilmesi demektir. Kişilik, doğrudan doğruya varoluş dünyasıdır. Dünyaya katılmak, tarihin, toplumun, kültürün ve değerlerin öznesi olmak bir kişilik halinde varoluş gerçekleştirmek demektir. Kişilik inşa etmek, nomos'la bütünleşmek ama ötesine geçerek bir ethos alanı oluşturmak demektir. Böylece, yaşamak için bir *atmosfere* ihtiyaç duyduğumuz gibi yaşatmak için de bir *ethosfer* (ahlâk ve değer dünyası) inşa etmek zorunda olduğumuzun bilincine varırız.

Kişilik bir dil, kültür, değer ortamında ve onunla ilişki ve iletişim içinde oluşur. Kişilik fizik ve metafizik gerçekliklerin çatıştırılmadan, bir bütün halinde idrakine ve yaşanmasına bağlıdır. Kişilik, insanın ruh ve beden olarak iki yönlü ve boyutlu bir varlık olduğunun ve zamanı da geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç boyutlu algıladığının tasdiki üzerine kurulur.

Kişilik, kimlik temeli üzerinde yükselen, fakat asıl benimizi inşa eden, şahsi, bizi biz yapan değerlerin ve varoluşun ta kendisidir. Yani kişilik, bir kimlik iklimi içerisinde kendimizi oluşturduğumuz, kendimize kendimiz için kurduğumuz dünyamızın bir kavramıdır. Dolayısıyla kimlik, toplumsal ve dış cephemizi oluştururken,

kişiliğimiz öznel ve iç dünyamızı oluşturur.

Kimlik, terminolojik olarak düşünecek olursak, kim olduğumuzla alakalıdır. Kim olduğumuz da, nereli olduğumuzla, hangi dili konuştuğumuzla, hangi inanca mensup olduğumuzla doğrudan doğruya ilişkilidir. Bu bakımdan kimlik, aslında bizim dışımızda var olan, fakat içine doğduğumuz ikinci bir tabiat gibidir. Bu kimliği başlangıçta biz oluşturmadık. Oluşturmadığımız, öznesi olmadığımız bir kimlik habitatının içerisine, kimlik doğasına ya da ikliminin içerisine doğarız. Fakat bu içine doğduğumuz iklim, bize pek çok şeyi öğretir. Dolayısıyla kimlik, bizim içine doğduğumuz bir ortamdır. Ama bu ortam, dış tabiat gibi değildir, ondan farklı olan, kendisine mahsus bir yapıdır.

İnsan öyle bir varlıktır ki, bu varlık, iki tabiatta birden yaşar. Bir; herkesle beraber kimliğinin oluştuğu ortak toplumsal ve doğal hayat, iki; kendi şahsiyetini inşa ettiği kendi iç/öznel dünyası. Dolayısıyla kimlik dış dünyamızı inşa ederken, kişilik bizim içimizi inşa eder. İnşa edebilmesi için de, bir iç dünyamız olduğunun bilincinde ve zevkinde olmamız gerekir. Yani insanı, tabiattaki tüm öteki varlıklardan ayıran şey, onun kendisine kendisi için ikinci bir âlem kurmak gibi bir ayrıcalığının olmasıdır. İşte insana aslında kazandırılması gereken şey, bu ikinci âlemi ne kadar zengin olursa o kadar yetkin bir kavrayışa ve dünyaya sahip olacağının bilincidir. İç dünyası olan insanlar, kimlik ve kişilik çatışmasını aşarak yetkin bir varoluş imkânını tahakkuk ettirmeye yönelebilirler.

Kimlik tek başına bırakılmamalıdır. Kimlik tek başına bırakıldığında insanı bir sınıfın, bir mahallenin, bir grubun, bir dinin, bir etnisitenin insanı yapar. Gerçekten de bu, günümüz insanlığının bir meselesidir. Eğer insan bu kimliklerden birine hapsedilirse kendi doğasına yabancılaşacak ve diğer insanları kendisiyle beraber, ortak bir birlikte varoluş alanı ve imkânı olarak görmesi neredeyse imkânsız hâle gelecektir. Çünkü bu durumda onun için yeryüzünde biz ve biz olmayanlar vardır. Kendi bizini oluştururken bu saydığımız alt kimliklerden herhangi birisini referans alması durumunda, onun karşısında olan her kişi öteki olacaktır. Böylece onunla aynı mahalleden, zihinsel ve fiziksel gettodan olmayan herkes ötekidir. Bu, kimliğin sosyolojik olarak patolojik hâle gelmesidir. Hatta bazen bazı kimlikler, Amin Maalouf'un tabirini ödünç alacak olursak; *ölümcül kimlikler* hâline dönüşebilir ve o zaman bu kimlikler bizim olduğumuz, oluştuğumuz, inşa ettiğimiz ve edildiğimiz ortamlar ve imkânlar olmaktan çıkar ve bizim için varoluş imkânının reddedildiği, oluşun

ve oluşmanın durduğu, dinamizmin kaybolduğu, statükonun ölümcül bir hâkimiyete dönüştüğü durumlar olur. İşte kimlik eğer bu şekle dönüşürse, yani kendisi içinde dahi farklı yorumlara, farklı seslere, farklı renklere imkân tanımayacak şekilde tek biçimli, üniform bir yapıya dönüşürse, insan için artık o bir varoluş imkânı olmaktan çıkar; varoluş imkânının kapandığı, örselendiği ve kullanılamadığı bir hâl alır. Oysa kimlik, doğru algılanırsa, kişiliğe ve insanlığa giden bir yoldur. İnsani varoluşun temeli, kimlikten hareketle oluşturulması gereken ve evrensele yönelen kişilik olmalıdır. Bu kişilik, yerelden evrensele, kapalıdan açığa ve sonsuzluğa dönük tekâmül halinde bir varoluştur. Nitekim beşer; insanın fizyolojik ve bedensel varlığını niteler. Kişi ise; manevi, etik, estetik ve metafizik süreçlere karşılık gelir. Bu serüven, bir bilinçlenme süreci olarak okunabileceği gibi, bir kendini bilme, kendisi olma, kişilik geliştirme macerası olarak da yorumlanabilir. Böylece kişi olmak, beşeri doğamız üzerine ilavelerde bulunmak ve değerlerle bilinçli ve özgür bir ilişki kurmak sürecine karşılık gelmektedir.

Kişi olmak, bir kerede bütün zamanlar için kazanılabilecek bir vasıf değildir. Her an yapılıp bozulmakta olan, oluş halinde olan canlı bir gerçekliktir. Bu nedenle insanoğlu, kendisine bazı sorular sormak ve cevaplar aramak durumundadır. "Yaşamaya değer olan hayat nasıl kurulur?" ve "yaşanabilir bir çevre içinde varolmanın koşulları nelerdir?" veya "sürdürülebilir bir birlikte yaşama adabı, kültürü ve ahlakı nasıl inşa edilebilir?" yani "bir kişilik ve bir medeniyet nasıl kurulur?" gibi. Bütün bu sorular aslında felsefi, etik ve metafizik temelleri ve ufukları olan sorulardır. Doğal olarak, bekledikleri cevaplar da aynı niteliklere sahiptir. Öyleyse farkına varılması gereken bir gerçekle karşı karşıya bulunmaktayız: insan-çevre, insan-toplum, insan-şehir, insan-üretim, insan-devlet veya kısaca insan-hayat ilişkisini sorgularken farkında olalım ya da olmayalım mesele felsefi-metafizik bir mahiyet kazanmaktadır. Dolayısı ile beşerden kişi olmaklığa doğru seyreden insani varoluş serüveni, doğası gereği felsefi-metafizik bir farkındalığı ve temellendirmeyi hem davet eder hem de zorunlu kılar. Bu bakımdan, insanoğlu metafizik ile uğraşmaya mahkûm edilmiştir denir.

İnsan bu dünyaya sadece determine bir varlık olarak gelmiş değildir. Hâkim varoluşçu söylemle; insan, bu dünyada, varoluşu özden önce gelen bir varlıktır. Yani insanoğlu bu dünyaya, herhangi bir şey olmak için değil, kendisi olmak için gelmiştir. Kendisi olabilmek için de kendisi için bir dünya inşa etmesi gerekir. Kendisi

için bir dünya inşa edebilmek için de daha önce inşa edilmiş örnek dünyalarla karşılaşması ve tanışması gerekir. İşte bu örnek dünyalar sadece bizim yakın aile çevremiz değildir, bütün bir insanlıktır. O yüzden insanlık kahramanlarının dünyamıza dâhil olmaları, ufkumuzun sınırlarını genişletir ve aslına bakılırsa bütün bir tarih, bütün bir insanlık ve bütün bir kültür ve medeniyet tarihi bizim için bir imkân ve ufka dönüşür.

Evrendeki diğer varlıklar türsel determinasyonlarına bağlı olarak sınırlı bir hayat yaşarken, insanoğlu sahip olduğu özel yeti ve yetenekler sayesinde, zamanı ve mekânı kendisi için ve kendisine göre değiştirip şekillendiren bir varlık olarak tezahür eder. İnsan, zaman ve mekân algısı olan bir varlıktır. İnsan dışındaki diğer canlılar, zamanı doğallık içinde ve neredeyse onunla eş anlamlı bir biçimde yaşarken insan, zamanı bir özne olarak yaşar. Yani onu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. İnsanın zamanı yaşaması, bilinç ve hafıza ile gerçekleşir. Bilinç, seçilen ve yaşanan gerçekliğin sorumluluğunu üstlenmeyi de beraberinde getirir. Bu bağlamda sorumluluk ve özgürlük, bir yandan birbirini gerektirir ve anlamlandırır bir yandan da insani varoluşun temelini teşkil eder. Zira özgürlük, bir başıboşluk ya da keyfilik olmadığı gibi, sorumluluk da bir determinizm veya otomatizm değildir. Bu kavram çifti yani sorumluluk ve özgürlük; insani varoluşu taşıyan ve anlamlandıran, insanı, beşerden kişi olmaya doğru bir gelişim ve olgunlaşmaya sevk eden asli bir bilinç göstergesidir.

İnsan varlığı çözümlenmeden, anlaşılıp anlamlandırılmadan sosyal, kültürel, maddi ve manevi hiçbir meselenin üstesinden gelinemez. İnsanı tabiatın en karmaşık varlığı yapan özellik; onun bir nesne veya bir tür olarak varolmaması yani kendine özgü ve tekil bir varlık olmasıdır. İnsan, varoluşa sahip özel bir varlıktır. Biyolojik olarak insan türünden bahsedilebilirse de her kişi, kendi içinde bir dünyadır. Hiçbir insan bir diğeriyle yer değiştirilemez veya onun yerine geçemez. İnsanı yegâne yapan vasıf, onun zaman ve mekân içerisinde kendisine kendisi için kurmuş olduğu dünyasıdır. Bu dünya aynı zamanda onun kişilik dünyasıdır, varoluş evrenidir. Varoluş evreni, insanı herhangi biri olmaktan çıkaran ve o kişiyi o kişi yapan şartlar, imkânlar, ilişkiler ve yetenekler ağıdır. Bu alan, ne kadar canlı, dinamik ve oluş halinde olursa, bununla ilişkili olarak gelişecek olan kişilik de o nispette zengin ve sağlıklı olacaktır. Zaman, mekân ve kültür; bireyi, kimlik ve kişilikle donatarak bir timsale dönüştürür. Artık o birey, değerlerle bütünleşerek bir kişilik sahibi olmuştur.

Değerler statik gerçeklikler değildir. Herhangi bir töreye veya âdete indirgenemezler. Aşkın, evrensel ve dinamiktirler. Değerlerin bir tür davranışa veya bir kalıba indirgenmesi değer fanatizmini doğurur. Bu ise değerin hiçleştirilmesi ve formalizme dönüşmesi durumudur. Öyleyse değer adına da değercilik adına da bir dayatmaya gidilmemelidir. Değerlerle insanın buluşmasının ve onları içselleştirebilmesinin yollarını aramak gerekmektedir. Bu ise, değer bilgisi veya değerler hakkında bilgi vermekten ziyade onun bilincinin verilmesi ve varoluşsal bir bütünleşmenin sağlanması ile mümkün görünmektedir. Zira bilinç, varoluşsal bir durum ve süreçtir. Değerler, insani varoluş alanını birler. Öyleyse fark etmek gerekir ki, insani varoluşun temeli değerlerdir. Kişi olmak ve bir kişilik geliştirmek; etik ve metafizik bir değer bilincine ulaşmaya ve epistemolojik, etik ve metafizik katmanları inşa edilmiş bir özne olmaya bağlıdır.

E

Bölüm 13:
Zihin Metafiziği

Nazım GÖKEL[1]

> "Birçok felsefecinin psikolojide derinden (i.e., kavramsal olarak) yanlış giden bir şeyin olduğu, ancak dilbilimsel çözümleme tekniklerinde ufak bir eğitimi ve boş bir ikindi vakti olan bir felsefecinin onu yola getireceği fikrine gizlice sığındığını düşünüyorum. Birkaç yıl önce ben de boş bir ikindi vakti buldum."
>
> (Jerry Fodor 1968: vii)[2]

1. Giriş

Öncelikle, "zihinsel haller"[3] ifadesini tanımlayalım. Herhangi bir zihin sahibi varlığı ve bu zihinsel varlığın içinde bulunduğu inanma, arzulama, hayal etme, korkma, vb., bazı zihinsel halleri düşünelim. Bu türden zihinsel hâller söz konusu olduğunda, zihinsel varlıkların bu haller vasıtasıyla yöneldiği önermesel bir içeriğin veya önermesel-olmayan bir nesnenin olması gerektiğini tespit ederiz. Herhangi bir inanma hâli kendi başına salt bir inanma hâli olamaz; muhakkak o inanma halinin kendisine yöneldiği bir nesne veya o inanma halinin içeriğini/konusunu oluşturan bir önerme vardır. Mesela, "Ali inanıyor ki dünya yuvarlaktır" derken Ali adındaki zihin sahibi bir varlığın bir inanç halinden ve o inanç halinin de önermesel içeriğinden bahsederiz.

---

[1] Kilis 7 Aralık Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

[2] Bu makalede geçen bütün çeviriler bana aittir. Aksi belirtilmediği takdirde, çeviri içinde geçen italik vurgular yazarlara aittir.

[3] Zihinsel haller haricinde ayrıca, zihinsel olaylar ve zihinsel süreçlerden de bahsedilebilir. Basitleştirmek adına, bu yazıda zihinsel olaylar ve süreçleri de "zihinsel haller" kategorisinde ele almayı tercih ettim.

Tabi ki bu türden olan bütün zihinsel hallerin yöneldiği önermesel bir içerik olmak zorunda değildir; sözgelişi "Ali, gulyabaniden korkardı" dediğimizde burada korku halinin önermesel bir içeriği yoktur; fakat yine de aynı Brentano'nun söylediği gibi (1973/1995), burada da salt bir korku yoktur, korkunun da kendisine yöneldiği bir nesne veya durum söz konusudur (Brentano 1973/1995; Crane 1996; Crane 2003). Zihinsel hallerin ilginç özelliklerinden birisini de aslında bu örnekte göstermiş olduk: Herhangi bir zihinsel hâlin yöneldiği nesne veya önermesel içerik, dünyada var olan bir nesne olmak zorunda değildir veya dünyada var olan bir durumu betimlemek durumunda değildir. Bu türden zihinsel hallerin dışında ayrıca nitel zihinsel haller (İng., "qualitative/phenomenal mental states") de bulunur. Bu türden zihinsel hâllerin bazılarına ise acı çekme, haz duyma, bir rengi algılama, bir ses duyma, bir şey tatma, susuzluk çekme, âşık olma, vb., hâller örnek gösterilebilir. Bu türden hâllerin ayırt edici özelliği ise bir şeye yönelmelerinden ziyade, içinde bulunduğu durumdaki duyumsal nitel özellikleridir (Heil 1998:123-130; Sayan 2012: 49).[4] Bir baş ağrısı ve bir mide ağrısı yaşayan zihinsel varlıkların hâlleri farklıdır; çünkü bu varlıkların deneyimleri farklı türdendir. Bu nitel zihinsel hâllerinin sahipleri olan varlıklar deneyimlerini farklı biçimlerde anlatırlar; sözcüklere dökmeye çalıştıkları bu deneyimlerinde aslında kendi zihinsel hâllerini kuşatan niteden (İng., "quale") veya nitelerden (İng., "qualia") bahsederler (Sayan 2012: 49). Daha önce hiç yunus görmeyen bir kişinin yaşadığı heyecan, piyano tuşlarından çıkan tınıların ve harmoninin yarattığı büyülenme hissi, bir çocuğun okçuluk oynarken kazara dizine saplanan okun onda bıraktığı acı, korku ve şaşkınlık hissi gibi hâller bu türden nitel hâllerdir ve aslında zihinsel yaşantımızın ve otobiyografik anılarımızın çok önemli bir kısmının bu türden zihinsel hâllerin bıraktığı izlerden oluştuğu söylenebilir.

Bütün bu zihinsel hâllerin taşıyıcısı olan "zihin" denilen bir şeyden söz ederiz. Peki, herhangi bir şeyin zihin sahibi olması veya bir zihin olması ne demektir? Böylesi bir soyutluk derecesinde formüle edilmiş bu soru aslında gündelik hayatımızın birçok bölümünde, zihin felsefesi haricindeki diğer felsefe alanlarında da değişik görünümlerde karşımıza çıkar. Örneğin, bir masanın yerini değiştirdiğimizde, sinirimizden masayı tekmelediğimizde, masanın ayağını bu tekmeyle

---

4 Crane, literatürdeki genel yaklaşımdan farklı olarak nitel hallerin de aslında yönelimsel haller kategorisi altında sınıflandırılması gerektiğini iddia eder.

kırdığımızda o masaya karşı kendimizi genellikle kötü hissetmeyiz.5 Çünkü, bu eylemlerimizin temelinde şu minvalde birtakım varsayımlarımız vardır: (i) "ancak etkileşimde bulunduğumuz nesne zihin sahibi bir varlık ise o nesneye karşı bağlayıcılığı olan ahlaki sorumluluklarımız vardır"; (ii) "karşımda duran nesne zihin sahibi bir varlık değildir". Diğer taraftan ise, daha karmaşık meseleler mevzu bahis olduğunda yukarıdaki önermelerde geçen "zihin sahibi olmak" ifadesinin içinin doldurulması çok büyük bir önem arz etmektedir. Örneğin, tıpçılar "beyin ölümü" denilen bir olaydan bahsediyor. Beyin ölümünün belirlenmesinde kullanılan çeşitli testler vasıtasıyla beyin fonksiyonlarının tamamen durduğunun ve artık bedenin beyin tarafından yönetilmediği saptanır. Bu durumda, kültürel olarak kodlanmış birtakım ahlaki ödevler haricinde (defin işlemleri, vs.,) o bedene (daha da genelinde o maddeye) karşı artık ahlaki yükümlülüklerimiz yoktur denilebilir. Eğer beyin ölümü *bilincin sonlanması* veya *zihnin yok olması* ile eş görülüyorsa, burada birtakım derin felsefi sorular ile boğuşmak durumundayız. Eğer bilinç fiziki indirgemeye açık olmayan bir fenomen ise, fiziki ölçüm cihazları kullanarak bir kişinin bilincinin sona erdiğini söylemek ve bu doğrultuda eylemlerde bulunmak ne derece doğru olabilir? Öncelikle, bilincin doğasının ne olup olmadığı, bilinçli yaşamın sonunun fiziki ölçüm cihazlarına göre belirlenip belirlenemeyeceği gibi birtakım derin soruların cevabını bulmak durumundayız. Diğer bir yandan, özellikle çağımızda birçok bilim insanının üzerinde uğraştığı yapay zihinlerle ilgili araştırmalar da yine bu bağlamda çok büyük önem taşımaktadır. Zira, bu varlıkların bir gün gündelik hayatımızda önemli bir yer tutacağını, en azından şu aşamada teorik olarak mümkün olduğunu düşünürsek, bu türden varlıklara karşı da birtakım ahlaki-toplumsal sorumluluklarımızdan bahsedebiliriz. Zihin sahibi bir varlık olma, Alan Turing'in söylemeye çalıştığı gibi (1950), sadece karbon-temelli organizmalara bahşedilmiş has bir özellik değil de aynı zamanda silikon-tabanlı nesnelerin de bir özelliği olabilecekse, o varlıklara karşı da birtakım ahlaki-toplumsal ödevlerimiz olacaktır; ilk örneğimizdeki gibi onları basit bir eşya gibi görmemiz gerekecektir.

Bu türden sorular en nihayetinde "zihin sahibi varlık" ifadesinin içini doldurmayı, tümel ve geçerli bir ölçüt bulmayı zorunlu kılıyor.

---

[5] Tabi ki, o masaya karşı birtakım insansı duygular beslemiyorsak. Örneğin, o masanın bizim için bir anlamı varsa, duygularımız bu durumda farklı olabilir. Yine de bu o masanın zihin sahibi bir varlık olmadığı olgusunu değiştirmez.

İşte tam da bu soru metafiziğin özel bir alanı olan zihin metafiziğini ilgilendiriyor. Bunu genel metafiziğin klasik bir problemi ve örneği üzerinden ele alalım:

> Antik Yunan'da, iddialara göre Atina şehrinin kurucusu olduğu düşünülen Theseus adında efsanevi bir kral varmış. Birçok deniz savaşında savaşmış olduğu için, onun gemisini limanda korumak suretiyle onun anısını yaşatmışlar. Bu "Theseus'un gemisi" orada 100 yıl boyunca kalmış. Zaman geçtikçe, Theseus'un gemisinin tahta kalaslarının bazıları çürümeye başlamış. Gemiyi iyi ve bütün olarak korumak için, çürüyen kalaslar aynı malzemeden yapılmış yeni kalaslarla değiştirilmiş. Burada önemli bir soru var: Eğer kalaslardan bir tanesini değiştirirseniz, o hala aynı Theseus'un gemisi midir? Bu mistik gemi hakkındaki soru bütün felsefedeki en ilginç sorulardan birisinin, yani *özdeşlik sorunu*nun en tipik örneğidir. Fiziksel bir nesne nedir? Değiştikleri halde şeyler nasıl olur da aynı kalabilir? Hangi noktada bir nesne değişir? Herhangi bir nesne hakkında konuşurken ve "o değişti" derken, tam olarak "o" dediğimiz nedir? (Yanofsky 2013: 82-83)

Bu soruya cevaben, bazıları fiziki dünyamızda değişmeyen hiçbir şeyin olamayacağını düşünür ve değişime tabi olmayan bir dünyanın ontolojik ve epistemolojik olarak gerekli olduğundan hareketle böylesi bir dünyayı aramaya koyulurlar, diğerleri ise böyle bir arayışın yersizliğinden şikâyet eder ve beraberinde getireceği felsefi sorunların getirdiği yılgınlık hissiyle bu sorunu bu dünyanın sınırları içerisinde kalarak çözmeyi yeğlerler. Mesela, Aristotelesçi bir bakış açısı (Aristoteles 1996) ile hareket edersek (en genel anlamda) herhangi bir nesneyi o nesne yapan iki içkin öğeden bahsetmemiz gerekir: (i) o nesnenin neden yapıldığı, yani maddesi (Yun., "*hule*") ve (ii) o nesnenin formu (Yun., "*eidos*"). Eğer o nesnenin özdeşliğini oluşturan bu iki öğeden herhangi birisinde en ufak "özsel" bir değişiklik söz konusu ise, artık varlık sahnesinde o nesnenin yerine başka bir nesnenin geçtiğini söylemek durumundayız. Sözgelişi, Hermes heykelini o Hermes heykeli yapan iki içkin öğeden bahsedelim: (i) Hermes heykelinin bronz malzemesi (diyelim ki bronzdan yapılmış olsun) ve (ii) Hermes heykelinin formu. Bu iki öğeden herhangi birinde zaman içinde bir değişikliğe sebep olursak, o nesnenin özdeşliği ile oynamış ve onu değiştirmiş oluruz. Örneğin, Hermes heykelinin formunu oluşturan öğelerden birisi olan ayağını kırarsak onu Hermes heykeli yapan formu da değiştirmiş oluruz, dolayısıyla da kırılma

öncesi andaki Hermes heykeli ile kırılma anından sonra ortaya çıkan Hermes heykeli aynı nesne olamazlar. Artık aynı nesneden burada bahsedilemez. Ancak, onun özdeşlik koşulları ile hiç oynamadan onun keyfi ilineklerini değiştirirsek, mesela müzedeki yerini değiştirirsek, onu sarıya boyarsak vs., hala aynı nesneden bahsediyor oluruz.

Yukarıdaki Theseus'un gemisi örneğine dönecek olursak, Theseus'un gemisini oluşturan içkin öğelerden herhangi birisinde (Aristotelesçi bir bakış açısına göre) bir değişiklik olduğu için artık Theseus'un gemisi o gemi olmaktan çıkmıştır diyebiliriz. Peki, zihin sahibi varlıklar söz konusu olduğu zaman aynı ölçütü kullanabilir miyiz? Yukarıdaki örnekte geçen töz zihin sahibi olmayan bir töz idi. Zihin sahibi varlıklar söz konusu olduğu zaman ise, aynı ölçütü birebir kullanmak o kadar da kolay görünmüyor.[6] Diyelim ki, hali hazırda yaşlı bir insandan söz ediyoruz, bu insan hayatının bir döneminde general mertebesinde ordudayken (1982 senesi diyelim), hayatının daha önceki aşamasında orduya yeni giren bir asker (1950 senesi diyelim) ve hayatının daha önceki aşamasında ise harp okuluna hazırlanan bir öğrenci olsun (1938 senesi diyelim). Bu varlığın aynı varlık olarak varlık sahnesinde yer aldığını söylememiz için farklı kriterler söz konusu olmalıdır; zira sadece maddi/bedensel kriterler söz konusu olsaydı, bu kişinin "aynı kişi" olduğunu söyleyemezdik. Çünkü, bir insanın doğumundan yaşlılığına kadar geçen zaman diliminde geçirdiği maddi/bedensel değişimlerin haddi hesabı yoktur. Biz genelde bir insanın "aynı insan" olduğunu söylerken bedeninin ne kadar değiştiğinden ziyade, daha çok onun kişisel özdeşliğini (İng., "personal identity") bu süreç içerisinde koruyup koruyamadığına, özellikle bir hafıza kaybının olup olmadığına bakarız. Eğer o yaşlı adam general olduğu zamandan sonraki hayatını, anılarını hatırlayabiliyorsa, ancak garip bir şekilde talebelik dönemlerini hiç hatırlamıyorsa, o varlığın özdeşliğinde bozulma olmuş, dolayısıyla 1982 sonrası kişi ile 1938 dolaylarındaki kişinin aynı kişi olmadığını söyleriz (bkz. Locke 1690/1978: II, 27; Parfit 1986; Dennett 2005: 209-220). Şu aşamada şunu söylemek doğru gibi görünüyor: Zihin sahibi varlıklar söz konusu olduğunda bizim baktığımız kriter zihinsel/psikolojik süreklilitktir. Bir bedenin uzay-zaman sürekliliği içerisinde doğum anından ölüm anına kadar geçirdiği bedensel değişikliklerden ziyade esasi olarak geçerli olduğunu düşündüğümüz kriter o insanın zihnindeki bilinçli

---

[6] Bkz. Aristoteles 2001; Aristotle 1957/2000.

süreçlerinde onun zihinsel varlığına ve özdeşliğine kısmen zarar verici veya tamamıyla yok edici bir sürecin yaşanmamasıdır. Bu yüzden, her ne kadar alışması zor bir fikir ve süreç gibi görünse de bir kişinin zihni ve bilinci bir yöntemle başka bir bedene aktarılsa bile eğer o kişinin hala aynı kişi olduğuna kanaat getirirsek ona karşı sevgimizde veya nefretimizde büyük ihtimalle bir azalma olmayacaktır. Peki ama bütün bu sorulardan önce, çok daha temel olan bir soruya cevap aramamız gerekmez mi? Zihin (bir varolan olarak) nedir?

2. Kartezyen Düalizm (Töz İkiliği)

Çağdaş zihin metafiziğine baktığımızda, uğraştığımız meselelerin bir şekilde René Descartes'ın (1596-1650) entelektüel mirasına kadar uzandığına şahit oluruz. Bu aslında Descartes'ın savunduğu görüşlerin daha önce savunulmamış olmasından değil; daha çok Descartes'ın felsefi üslubunun ve onun savunduğu zihin kuramının kendisinden sonra gelen felsefecilere daha fazla etki etmesinden kaynaklanır (Searle 2004:13). Bu bölümde, meşhur "cogito ergo sum" (Descartes 2014) ifadesine dünyaları sığdıran Descartes'ın zihin kuramını ana hatlarıyla açıklamaya çalışacağım.[7]

Descartes'ın kuramına göre, varlık iki ayrı türdedir: (i) maddi tözler ve (ii) zihinsel tözler. Maddi tözler, her zaman uzayda bir yer kaplarken ve uzamsal nitelikler sergilerken, zihinsel tözlerin bunlardan kategorik olarak farklı olduğunu, uzayda herhangi bir yer kaplamadığını ve uzamsal niteliklerden farklı olarak fenomenal nitelikler sergilediğini görürüz. Birinci türdeki şeyler, varlığın "Uzam" denilen en genel kategorisi altında yer alırken (Lat., "*res extensa*"), ikinci türdeki şeyler varlığın "Düşünme"[8] denilen diğer en genel kategorisi altında yer alır (Lat., "*res cogitans*"). Descartes'ın bu sonuçlara nasıl ulaştığına kısaca değinelim.

Felsefecilerin "dış dünya" diye isimlendirdikleri zihin-dışı nesneler

---

7 Descartes'ın cogito düşüncesinin ayrıntılı bir yorumu için bkz. Karabük 2013. Ayrıca Descartes'ın zihin kuramının bir eleştirisi için bkz. Voss 1997; Voss 1999.

8 Descartes'e göre, "düşünme" zihinsel varlıklar için en temel kategoridir ve bu kategorinin altına zihinsel varlıkların içinde bulunduğu farklı türdeki bütün düşünsel haller (inanma, arzulama, hayal etme, sevme, nefret etme, halüsinasyon görme, gıdıklanma, nefret etme, vb.,) dahildir. Sözgelişi, çağdaş psikoloji ve felsefe literatüründe ayrı olarak konumlandırılan duygular da Descartes'ın kuramı içerisinde bir tür düşünmedir veya düşünmenin bir yoludur. Bkz. Heil 2004: 20.

(masa, sandalye, vs.,) söz konusu olduğunda bu nesnelerin her zaman uzayda bir yer kapladığından ve bu özsel özellikleri itibari ile bir ağırlığından, hacminden, vs., bahsederiz. Fakat, zihin sahibi varlıkların içerisinde bulundukları zihinsel hâller söz konusu olduğunda Descartes'e göre bunlara uzayda bir yer tayin etmek mümkün değildir (Descartes'e göre zihin beyin ile özdeş olamaz). Örneğin, "şu piyano 52 kilo ağırlığındadır" derken nesnenin özelliğini doğru veya yanlış bir şekilde ifade ederken, "benim 2+2=4 ettiğine dair düşüncem 52 kilo gelir" dersek saçma bir şey söylemiş oluruz; çünkü "düşünce" uzam-kategorisi altında yer alamaz, böyle bir şey söyleyerek kategori hatası işliyoruz.[9] Burada, bazıları düşünce kategorisi altındaki bütün hâller için olmasa da en azından bazı duyumsamalar için bir yer tayin edildiğinden bahsedilebileceğini iddia edebilir. Sözgelişi, bir kişi "sağ ayak parmağımda bir kaşıntı hissediyorum" derken burada kaşıntı hissiyatının (zihinsel bir hâlin) nerede vuku bulduğundan, yani uzayda bir yer kapladığından bahsetmiş olur ve bunu söyleyerek de aslında Descartes'in temel tezini çürütmüş olur. Bu düşünceye karşın, Descartes ve çağdaşları tarafından iyi bilinen "hayalet acı" fenomenine yakından baktığımızda aslında Descartes'in bu noktadaki tespitini de daha yakından anlayabilir ve yukarıda geçen eleştiriye de nasıl cevap verebileceğini kestirebiliriz (Heil 2004: 16-17; bkz. Ramachandran 2011). Ayağı ampute edilmiş bir kişi durumdan haberdar bile olsa hala "sağ ayak parmağımda bir kaşıntı hissediyorum" diyebilir. Eğer ortada sağ ayak başparmağı yoksa, bu gibi ifadeleri nasıl yorumlamalıyız? Bu özneler aslında ne kendilerine ne de doktorlara yalan söylüyorlar. Zira, tam da Descartes'ın işaret etmeye çalıştığı gibi, herhangi bir acı-deneyimi, kaşıntı-deneyimi, vb., herhangi bir deneyimimin bedenimde belirli bir bölgede hissetmem bu hissetmenin kaynağının "orada" olduğunu göstermez. Bu türden deneyimler zihin sahibi bir varlık olmamdan kaynaklanır; hala orada bir bacağının olduğunu, sağ ayak başparmağının olduğunu "düşünen" bir varlık olmaktan kaynaklanır. Descartes'e göre, bu tür deneyimlerde bile düşünsellik kategorisinin

---

[9] Edebiyatçıların çoğu zaman çeşitli sebeplerle kullandıkları benzetmeler metafiziksel bir tespite dayanmaz. Örneğin, "Raskolnikov bu düşüncesinin ağırlığı ile sokakta volta atarken bir yandan da tefecinin evinin penceresine gözü takılmıştı" gibi bir cümlede geçen "düşüncenin ağırlığı" ifadesi Descartes'ın felsefesi bağlamında konuşmak gerekirse bir kategori hatasıdır. Buna karşın, bu düşüncelerden hareketle esas kategori hatasına Descartes'ın düştüğünü iddia eden karşıt bir görüş için bkz. Ryle 2011.

sanılanın aksine hiçbir uzamsal nitelik taşımadığı ortaya çıkar. Buraya kadarki tartışmadan, Descartes'ın ilk sonucunu çıkarmış olduk: Zihinsel hâller uzamsal nitelikler sergilemezler (Heil 2004: 17).

Ayrıca, bunun haricinde zihinsel olan ile fiziksel olan arasında niteliksel bir fark vardır. Yine sağ ayak başparmağındaki acı deneyiminize eşlik eden nitelikleri, o acının nasıl bir acı olduğunu düşünmeye çalışın. Her ne kadar bunları anlatmakta güçlük çekseniz de bu onların farkında oluşunuz üzerine bir etkide bulunmuyor. Bu türden fenomonolojik/niteliksel özellikleri fiziksel bir nesnede bulabilir misiniz? Sizin sinir sisteminizi inceleyen bir sinir bilimci sizin deneyimlediğiniz acıya niteliksel olarak benzeyen hiçbir şey gözlemleyemeyecek, orada bulacağı tek şey beyin dokusu, beyindeki bölgeler ve bu bölgelerdeki birtakım fiziki aktiviteler olacaktır. Bilinçli deneyimlerimizin nitelikleri (örneğin bir acının sizin zihninizdeki hissediliş biçimi/niteliği) fiziksel nesnelerde bulunan fiziksel niteliklere (ağırlık, hacim, vb.,) hiç de benzemiyor. Buradan da Descartes'ın ikinci sonucunu çıkarmış olduk: Zihinsel nitelikler tür açısından fiziksel niteliklerden ayrılır (Heil 2004: 17).

Bütün bu farklıların dışında Descartes'ın üzerinde çok fazla durduğu diğer bir nokta daha vardır: Her düşünme edimi bilinçli bir düşünme edimidir (Sayan 2012: 48); bu bilinçli düşünme edimi vasıtasıyla hem kendi düşünsel tözümüzün varlığını biliriz hem de düşünen tözler olarak kendi düşünsel hâllerimizin ve o hâllerimizin temsilsel içeriklerine ayrıcalıklı ve hatasız bir erişime sahibizdir (İng. "first-person authority") (Searle 2004: 15; Sayan 2012: 48). Benim zihinsel bir varlık olarak içinde bulunduğum hâllere ilişkin böylesi kesinlik taşıyan bir bilgim varken, zihin-dışı nesneler konusundaki bilgim hep dolaylıdır ve her zaman yanılgıya açıktır. Bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım:

(i) Şu anda mavi bir araba görüyorum.

(ii) Bana öyle görünüyor/geliyor ki şu anda mavi bir araba görüyorum.

İlk cümlede, kendi düşünsel tözümden hareketle herkesin anlayabileceği bir cümle kuruyorum; fakat bu konu hakkındaki bilgim biraz sorgulandığında aslında iki noktada yanılgıya açık bir bilgi türü olduğunu tespit edebiliriz. Birincisi, *gördüğümü* düşündüğüm mavi araba aslında başka bir renkte de olabilir, gerek içsel gerekse dışsal faktörler nedeniyle yanılmış olabilirim. İkincisi, *gördüğümü* düşündüğüm mavi arabanın kendisi var olmayabilir; belki de şu anda bir halüsinasyon durumunda "orada mavi bir araba gördüğümü"

düşünebilir ve halüsinasyonum geçtiğinde aslında orada mavi olan veya araba olan hiçbir şey olmadığını öğrenebilirim. Bu türden bilgimin yanlışlığa açık olmasının nedeni aslında zihin-dışı bir nesne hakkında konuşmaktan kaynaklanır. İkinci cümlede ise, her ne kadar zihin-dışı bir nesneden bahsediyor gibi görünsem de aslında esas olarak yaptığım şey o zihin-dışı nesnenin benim zihnimdeki etkisinden, temsilsel içeriğinden ve o temsilsel içeriğe yönelik zihinsel tavrımdan/hâlimden bahsetmektir. Diğer bir deyişle, ilk cümledeki gibi yanılgı payını da beraberinde getiren dış-dünya hakkında bir şey söylemektense, kendi iç-dünyam hakkında bir şey söylüyorum. İşte Descartes'a göre, içinde yaşadığım bu özel içsel düşün tiyatrosundaki temsili içeriklerin ve onlara yönelik hâllerimin veya hâllenmelerimin benim farkındalığımdan kaçmasının zerrece imkânı yoktur.[10] Buraya kadarki söylediklerimiz şu şekilde formüle edilebilir:

> "a (Açıklık) eğer herhangi bir zihin hâlinde iseniz, o zaman o zihin hâlinde olduğunuzu *bilirsiniz*; ve
> b (Yanlışlanamazlık) eğer herhangi bir zihin hâlinde olduğunuza inanırsanız, o zaman o zihin hâlindesiniz*dir*." (Heil 2004:17)

Bu noktadan sonra, Descartes'ın üçüncü sonucuna da ulaşmış oluyoruz: Zihin-dışı nesnelerin bilgisi kamusal ve dolaylı türden bir bilgi iken, zihin sahibi varlıkların içinde bulundukları zihinsel hâllere ve o hâllerin temsilsel içeriklerine özel doğrudan bir erişimi vardır ve bu bilgi konusunda yanılma olasılıkları yoktur (Heil 2004: 17-18).[11] Bu iddianın doğal bir sonucu ise şudur: benim dışımdaki bütün diğer zihin sahibi varlıklar (i) benim içinde bulunduğum zihinsel hâller ve temsilsel içerikler hakkında ancak dolaylı yoldan bir bilgiye sahip olacaklarından yanılgıya açık bir bilgiye sahip olacaklardır; (ii) daha da ötesi, yine aynı sebeple benim zihinsel bir varlık olup olmadığımı da kesin bir şekilde bilme imkânına sahip olamayacaklardır.

Descartes'a göre, herhangi bir tözün zorunlu olarak sahip olduğu bir öz vardır ve bu özü nedeniyle zaten "o töz" olmuştur. Diğer bir deyişle, herhangi bir şeyin *o şey* olarak tanımlanmasını sağlayan onun zorunlu olarak sahip olduğu özüdür. Bunun dışında, herhangi bir

---

[10] Literatürde Descartes'ın bu görüşü zihnin "özel içsel tiyatrosu" (İng., "private inner theatre") olarak anılır.

[11] Descartes'ın bu görüşüne yönelik Freud'un bilinç-dışı düşüncesi ile bir karşı eleştiri pekâlâ getirilebilir. Bir Descartesçı ise, savunduğu iddiadaki keskin yanları revize ederek bu eleştiriye cevap verebilir. Bkz. Heil 2004: 17-18.

özün oluş biçimleri/kipleri (İng., "mode") vardır (Searle 2004: 13-16; Heil 2004: 18-22). Bunu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım. Şu anda bu yazıyı kaleme aldığım masam uzamsallık özüne sahiptir; yani bu töz zorunlu olarak fiziki-uzayda bir yer kaplar; fakat bu yer kaplama özünü tek bir mekânda gerçekleştirmek zorunda değildir. An itibariyle çalışma odamda yer alan bu masayı salona geçirdiğimde farklı bir yeri kaplamış olacaktır; yani uzamsallık özünün diğer bir kipine geçmiş olacaktır. Uzamsallık maddi nesnelerin zorunlu özüdür ve maddi nesneler bu uzamsallık özünü çeşitli farklı kiplerde gerçekleştirebilirler. Diğer bir yandan, şu anda bu masanın üzerinde bu yazıyı kaleme alan varlık ise özü itibariyle düşünen/bilinçli bir varlıktır; bu öz ise esas itibariyle (diğer türden tözlerin aksine) fiziki-uzayda hiçbir yer kaplamaz. Düşünme faaliyetinin gerçekleşmesi ise türlü türlü hâller ve içerikler üzerinden gerçekleşir; işte bunlara da düşünmenin kipleri (inanma, arzulama, umut etme, vb.,) diyebiliriz (Heil 2004: 18-22).

Uzamsallık ve düşünme özlerine baktığımızda bunların ontolojik olarak birbirlerini dışladığını ve farklı türden varlık kategorilerine işaret ettiğini görürüz. Uzamsallık özüne sahip varlıklar bir yer kaplar, maddi niteliklere sahiptir, herkes tarafından gözlenebilir ve onlar hakkındaki bilgi hep dolaylı olmak durumundadır. Buna karşın, düşünme özüne sahip olan varlıklar fiziki-uzayda hiçbir yer kaplamaz, gayri-maddi niteliklere sahiptir, bilinç sahibi varlık dışında onun zihninden geçenleri hiç kimse gözlemleyemez ve bir kişinin kendi bilinçli hâllerine yönelik bilgisi dolaysız bir bilgidir. İşte Descartes, bütün bu iddialar ve tespitler ışığında varlık alanında iki ayrı türden töz olması gerektiğini savunur: (i) maddi tözler ve (ii) zihinsel tözler. Maddesel olan düşünemez, zihinsel olanın ise uzamı olamaz. "İnsan" dediğimiz varlık ise aslında bu iki tözün bileşiminden ibarettir; bir bedene sahip olması bakımından maddi töz kategorisinin altındadır, bir zihne sahip olması bakımından ise zihinsel tözler kategorisi altındadır (Heil 2004: 20-22).

Descartes de dahil olmak üzere hemen hemen hiç kimse zihinsel ve fiziksel olan arasındaki karşılıklı etkileşimi (İng., "interaction") yadsımıyordu. Bir zihinsel yılgınlık hissi ile zihnimde "Şu an çok yorgun olduğuma inanıyorum, biraz ara verip ferahlatıcı bir şeyler içsem" diye bir düşünce geçiyor, bunu takiben bir bedene de sahip olan bir varlık olarak hemen oturduğum yerden kalkıp mutfağa doğru ayaklarımı sürümeye başlıyorum. Tam bu esnada, hâlıya gizlenmiş bir cam kırığı ayağıma batıyor ve bu fiziki olayın gerçekleşmesiyle hemen

zihnimde bu olay ile ilgili düşünceler oluşmaya başlıyor "ayağıma bir şey battı, bu acıdan kurtulmak istiyorum, vb.,".[12] Fakat, sorun da tam bu noktada başlıyor. Descartes'in töz düalizmi kuramına göre, zihinsel tözler ve maddi tözler arasında metafiziksel bir uçurum varken, bu tözlerin birbirleri ile etkileşimini açıklamak boş bir çaba gibi görünüyor. Fiziki bir olay nasıl olur da fiziki-olmayan bir düşünceye sebep olabilir; aynı şekilde düşünsel bir olay nasıl olur da düşünsel-olmayan fiziki bir olaya sebep olabilir? Bu soruna literatürde "zihin-beden sorunu" (İng., "the mind-body problem") deniliyor (Searle 2004: 17-18; Heil 2004: 22-26).

Descartes'ın kuramına göre, zihinsel bir tözün kendi zihinsel hâlleri ve düşünsel içerikleri haricinde elde ettiği diğer bilgiler her zaman dolaylıdır ve şüpheye açıktır. Durum böyleyken, karşımda duran bir varlığın zihin sahibi bir varlık olup olmadığını nasıl bilebilirim? En nihayetinde, karşımda duran bir kişinin içinde bulunduğu zihinsel olaylara direkt bir erişimim yok ise, ben onun sadece bedenini, o bedenin fiziki hareketlerini gözlemliyorum, ağzından çıkan bazı sesleri duyuyorum (Searle 2004: 18-19). Descartes'ın özel içsel düşünce tiyatrosu fikrinin sadık bir sadık savunucusu olacaksak, bu fikrin aynı zamanda diğer zihinlerin varlığı hakkındaki gündelik bilgimizi de baltaladığını görmemiz gerekir. Sonuçta, diğer kişilerin zihinlerini kendi zihnime baktığım gibi göremiyorum; onlar hakkında edineceğim bütün bilgi zihin-dışı bilgi türüne ait olacağından, onların ne düşünüp ne düşünmediği şöyle dursun, onların düşünen bir varlık olup olmadıklarını bile kesin bir şekilde bilmem imkansızdır. Bu soruna ise literatürde "diğer zihinler sorunu" (İng., "the problem of other minds") deniliyor.[13]

3. Davranışçılık

Descartes'ın savunduğu bu töz düalizmi ve beraberinde getirdiği sorunlar hem onun çağdaşları hem de daha sonra gelen düşünürler tarafından uzunca bir süre eleştirilmiştir (Descartes 2014; Descartes 1984/1991). Kartezyen zihin metafiziğine göre, zihinsel olan "öz itibarıyla özel ve öznel" bir alan olarak anlaşılmıştı (Kim 1996: 26). Bu

---

[12] Descartes'a göre, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki etkileşimde bir tür köprü görevini gören beyin epifizi (İng., "pineal gland") vardır. Bkz. Searle 2004: 33-34.

[13] Descartes'ın bu sorunlara ve benim burada bahsetmediğim diğer bazı sorunlara cevapları için bkz. Searle 2004: 32-40.

bakış açısına göre, kendi zihnindeki bilişsel ve algısal olaylara ayrıcalıklı ve kesin bir erişimi olan o zihnin sahibi olan Kartezyen ruhtan başkası olamazdı; bu nedenle ne bu Kartezyen ruh kendi dışında var olduğu düşünülen nesnelerin zihin sahibi olup olmadığını bilebilirdi ne de diğer zihin sahibi varlıklar o Kartezyen ruhun zihinsel hâllerine erişimi olmadıklarından ona zihinsel hâller atfedebilirdi. Birçok düşünüre göre, günlük hayatımızda çok kolaylıkla yaptığımız diğer zihinlerin fark edilmesi görüngüsü bu kuram içerisinde imkânsız hale geliyordu (Kim 1996: 26; Campbell 1984: 63). Wittgenstein'ın "kutunun içindeki böcek" (İng., "beetle in the box") düşüncesinde ifade ettiğinin bir benzerini Kartezyen zihin metafiziği için formüle edebiliriz: her bir birey sadece ama sadece kendi zihninden geçenlere bakabilir; başkalarının zihninden geçenler konusunda en ufak bir fikri bulunamaz, daha da kötüsü kendi dışındakilerin bir zihni olup olmadığını bile bilmekten yoksundur. Bu kuramın sınırları içerisinde "ben insan sarrafı olmuşum" demenin olanağı yoktur ki bildiğiniz gibi biz insanların günlük hayat felsefesinde belki de vaz geçemediğimiz hasılalardan en önemlisi budur.

Toplum içinde yaşarken birtakım düşünce ve duygularımızı diğer bireylere aktarabilmemiz, onların zihninden geçenlerin bir dışavurumu olan dilsel ve dilsel-olmayan davranışlar üzerinden anlayabiliyor olmamız, Kartezyen metafiziğin tam aksine, diğer zihinler konusunda gerek bilişsel açıdan gerekse duygusal açıdan oldukça iyi olduğumuzu gösterir. Davranışçılık, her zihinsel görüngünün sadece "kamusal olarak gözlenebilir davranışlar hakkındaki olgulara gönderimde bulunularak" açıklanabileceğini öne sürmüştür (Kim 1996: 28). Her türden zihinsel hâl, yönelimsel veya fenomenal olsun, belirli türden uyarıcı koşullar (İng., "stimulus conditions") söz konusu olduğunda belirli türde davranışsal kalıpları (İng., "behavioral patterns") sergileyecek bir eğilimden, daha doğrusu eğilimler bileşiğinden (İng., "family/complex of dispositions") başka bir şey olamaz (Ryle 1949/2000: 43). Bu kurama göre, örneğin (belirli türden) bir korkuya sahip olmak bir dizi eğilim kazanmaktan ibarettir, bir eğilim kazanmak ise "benim davranmaya eğilimli olduğumu betimleyen bazı koşullu cümlelerin doğru olagelmesidir" (Campbell 1984: 72). Aşağıdaki örnek bu noktanın önemini anlatmaktadır:

Bir özne, S, uçmaktan korkar (*aerophobia* hâlindedir) = *Eğer* S kalkmak üzere olan bir uçağa oturtulursa, *o zaman* S, normal şartlar altında, belirli türden bazı davranışsal kalıpları sergilemeye başlar (çığlık atmak, ağlamak vb., sözsüz davranışlar sergilemek; "senin

neyin var?" diye sorulduğunda "uçmak insanlar için doğal bir olay değildir" "uçmak tehlikelidir" vb., sözlü davranışlar sergilemek).[14]

Mantıksal pozitivizmden de etkilenen mantıksal/felsefi davranışçılığa göre (Ryle 1949/2000; Hempel 1980), "herhangi anlamlı psikolojik bir cümle, yani, zihinsel bir görüngüyü betimleyen bir cümle, sadece davranışsal ve fiziksel görüngüler hakkındaki bir cümleye anlam kaybı olmadan tercüme edilebilir" (Kim 1996: 29; ayrıca bkz. Searle 2004: 49-55; Sayan 2012: 45). Zihin sahibi varlıkların özel içsel epizodlarına gönderim yapmaktan kaçınarak o varlıkların zihinsel özellikleri davranışsal eğilimler cinsinden açıklanabilir. Bu büyük çeviri projesinin sonunda ise, en azından ilkesel olarak, davranışın zihinselliğin sadece bir işareti olmaktan ziyade onun aslında zihinselliği inşa eden öğe olduğunu görecektik (Kim 1996: 26).

> İmkânsız olan şey ise şudur: zihinsel olaylar, işlemler veya koşullar davranışın, ki *o* zihinsel olayın, işlemin veya koşulun bir dışavurumudur, oluşmasında nedensel bir rol oynamasıdır. Davranışı zihinsel hâlin *dışavurumu* olarak adlandırmak zaten yanıltıcıdır. Davranış zihinsel *hâl*dir,[15] kategorik olan bir şeyin zihinsel bir hâli inşa ettiği anlamında. Zihinsel hâl asla kendi davranışsal öğelerinin bir nedeni olamaz, aynı hiçbir şeyin kendi nedeni olamayacağı gibi (Campbell 1984: 66).[16]

Fakat, acaba bu büyük çeviri projesi başarılı olabilir miydi? Herhangi birisinin yağmur yağdığına dair inancını yağmurdan kaçınma davranışı üzerinden açıklamaya çalıştığımızı düşünelim (Searle 2004: 53). Her bir zihinsel hâl için o hale karşılık gelen davranış eğilimleri bulmaya çalışıyoruz. Fakat, bir kişinin yağmurda ıslanmamak için yanına şemsiye alması, bir yere sığınması, evden dışarı çıkmaması gibi davranışlar ancak o kişinin yağmurda ıslanmamayı arzu etmesine bağlıdır ve arzu da başka bir zihinsel hâldir. Yani, bir kişinin yağmur yağdığına inancını yağmurdan kaçınma davranışı üzerinden açıklamaya yeltendiğimiz noktada o kişinin aynı zamanda yağmurdan kaçınmaya da bir arzusu olduğunu

---

14 Bu örneği Stephen Voss'a borçluyum.

15 Campbell'ın burada söylediği ifadede bir sorun vardır. Zihinsel halleri aktüel davranışlarla özdeş olarak tanımlamaktansa, davranış eğilimleri ile özdeş olarak tanımlamak, davranışçılık açısından daha akıllıca bir tutumdur.

16 Bu davranışçı yaklaşımın etraflı bir incelemesi ve savunması için bkz. Anscombe 2000. Bu davranışçı yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Donald Davidson 1980.

söylememiz gerekiyor. Şimdi, bu sefer de davranışçı olarak bir de yağmurdan kaçınma arzusunu davranışsal eğilimler cinsinden açıklama mecburiyeti doğuyor. Bu sefer de bu arzuyu o kişinin yanında şemsiyesini taşıması vb., davranışsal eğilimler cinsinden açıklamaya giriştiğimizi düşünelim. Fakat, bir kişinin böyle bir davranış sergilemesi (tipik olarak) ancak o kişinin yağmur yağdığına dair bir inancı olmasına bağlıdır. Her bir zihinsel hâli davranışsal eğilimleri cinsinden açıklamaya kalktığımızda bir yerde başka bir zihinsel hâlden söz etmek zorunda kalıyoruz (Searle 2004: 53; Kim 1996: 32). Bu davranışçılar için büyük sorunlardan sadece birisidir.

Davranışçılığın belki de bizim sezgilerimize en ters gelen yönü zihinsel hâl ile davranışsal eğilimin özdeş olması, yani aralarında bir nedensellik ilişkisinin bulunmamasıdır. Putnam (1980: 24-36), kendi ürettiği bir düşünce deneyi üzerinden davranışçılığı bu noktadan hedef alır. Diyelim ki süper-Spartalılar diye bir toplum olsun ve bu toplumda bazı ideolojik sebeplerle o toplumda yaşayan bireyler acı hissettikleri hâlde acı davranışı sergilemekten kaçınma konusunda kendilerini eğitmiş olsunlar. Diğer senaryoda ise, sinirsel bir hastalık veya aldığı ağrı-kesiciler yüzünden gerçekten de hiçbir ağrı hissetmeyen fakat aynı ağrı ve acı durumunda olan normal bireyler gibi bu acı davranış çeşitlerini çok iyi biçimde sergileyen sahnedeki bir aktörü düşünelim, bu türden aktörlere mükemmel aktörler diyelim. Putnam'a göre, bu iki senaryoya baktığımızda şunu görüyoruz: Eğer Davranışçılığın dediği gibi zihinsel hâl ve davranış aynı olsaydı, birisi olduğunda diğerini de gözlemlerdik. Fakat, bu düşünce deneyleri bize aslında aksini gösteriyor. Acı hissi olduğu halde acı-davranışı sergilenmiyor olabilir (süper-Spartalılarda olduğu gibi); aynı şekilde acı hissi olmadan da acı davranışı sergileniyor olabilir (mükemmel aktörlerde olduğu gibi) (Campbell 1984: 73-74). Putnam ve birçok diğer felsefeciye göre, bu türden karşı-örnekler sunarak davranışçılık çürütülmüş oluyordu; çünkü davranışçılığın temel aldığı özdeşlik tezi yanlış çıkmış oluyordu. Bir insanın hissettiği acı ile sergilediği acı-davranışı aynı olamaz (Searle 2004: 54). Bunlar arasında bir nedensellik bağıntısı bulunmalıdır.

4. Tip-Özdeşliği Kuramı

Davranışçı felsefeciler Kartezyen zihin metafiziğinin mantıksal açıdan yanlış olduğunu savunmuşlar ve zihinsel halleri maddi aleme tabi olmayan ruhsal bir tözün içerisinde gerçekleşen hâller olarak ele

almanın mantıksal hatalarını eleştirdikten sonra asıl mantıklı olanın zihinsel hâller ile davranışsal eğilimleri eşleştirmek olduğunu düşünmüşlerdi (Ryle 1949; Searle 2004: 51-55). Davranışçılığa ilişkin büyük sorunların ardı arkası gelmeyip güç kaybettiği sıralarda bu sefer sahneye birçok yönden yeni umut kapılarını aralayan yeni bir kuram çıkmıştı, bu kurama literatürde genelde "Tip Özdeşliği Kuramı" (İng., "Type Identity Theory") denir.[17] Bu kurama göre, mantıksal-felsefi tartışmaların ötesinde, sinirbilimindeki gelişmeler ve beyin araştırmalarındaki yeni elde edilen ampirik sonuçlar ışığında artık ampirik açıdan zihnin tam olarak ne ile özdeş olduğunu söyleyebilecektik: Zihin=Beyin [daha doğru bir ifadeyle, merkezi sinir sistemi] (Kim 1996: 52-62; Heil 1998: 71-85).[18]

Tip Özdeşliği kuramı kabaca şu iddiayı savunur: Zihin denilen şey aslında beyinden başka bir şey değildir, yani zihin ve beyin özdeşlerdir (Searle 2004: 54-55). Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, "bir zihinselliğe sahip olmak uygun bir yapıda ve karmaşıklıkta olan ve işleyen bir beyine sahip olmaktır" (Kim 1996: 47). Bu özdeşlik iddiasının bilimsel kanıtı (*a posteriori* kanıt) veya öncülü olarak bu kuramın savunucuları zihinsel olaylar ve beyin süreçleri arasındaki karşılıklı sistematik ilişkilere (korelasyonlara) işaret ederler. Örneğin, ne zaman beyinde bir hasar oluşursa, o hasarın ciddiyetine oranla kişinin zihinsel yetileri ve karakteristik özelliklerinde bir kayıp yaşanır, gözlenebilir olumsuz bir değişim olur. İçkiyi fazla kaçırdığımda, örneğin, zihinsel yetilerimde (100'den geriye doğru 7'şer 7'şer sayma hızımda, trafik memurunun bu yöndeki isteğini anlama konusunda ve buna benzer diğer zihinsel yetilerimde) ve karakteristik özelliklerimde (normalde çok sakin bir adam iken bir trafik canavarına dönüşmem, içimde bir şeylerin "karanlık tarafa" geçmesi, vs.,) çok önemli bazı değişiklikler meydana geliyor (Kim 1996: 47). Bu tür durumları ifade etmek için bizim aslında Türkçemizde çok güzel bir tabir vardır: "Aklı başında olmamak".[19] Buradaki

---

[17] Literatürde ayrıca "zihin-beyin özdeşliği kuramı" (İng., "Mind-Brain Identity Theory") olarak da anılır.

[18] Bu yazının sınırları içerisinde literatürdeki tip özdeşliği olarak bilinen kuram (İng., "Type Physicalism") ile onun zayıf bir versiyonu olan diğer kuram (İng., "Token Physicalism") arasındaki teorik farklara ve ikisinin tarihsel arka planına yer ayıramayacağım. Bu bölümde sadece daha güçlü iddialarda bulunan tip özdeşliği kuramından bahsetmekle yetineceğim.

[19] Yeri gelmişken şunu da dipnotta belirtmekte bence fayda var: Herhangi dilsel bir edim ve bağlamdan (buradaki örnekte olduğu gibi Türkçe dilinin

örnekler beyin-zihin arasındaki karşılıklı sistematik ilişkinin bir yönünü, yani beyindeki bir değişim ile zihinsel yetilerdeki bir değişim arasındaki karşılıklı ilişkiye işaret ediyor. Şimdi, bu karşılıklı ilişkinin diğer yönüne, yani zihinsel yeti ve hâllerdeki bir değişim ile beyin içerisindeki bir aktivite arasındaki korelasyona bir göz atalım.

Bir kişi ne zaman bir acı hissetse, o acının beyinde bir karşılığı olduğunu biliriz. Ayrıca, mesela şu anda odamda bu yazıyı kaleme alırken bir yandan da birtakım karanlık güçlerin odamda olduğuna inanıyor ve bu yazıyı engellemeye çalıştıklarını düşünüyorsam, bu düşüncelere karşılık olarak beynimde bir takım beyin aktivitesinin de gerçekleştiğini (aynı zamanda) söylemek durumundayım, en azından Tip Özdeşliği Kuramının savunucuları böyle düşünüyor (Kim 1996: 48). O halde, bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: "zihinsel yaşamda vuku bulan her şey kendi yakınsal (İng., "proximate") fiziki zemini olarak bir beyin (daha doğru bir ifadeyle, merkezi sinir sistemi) hâline sahiptir" (Kim 1996: 48). Zihin ve beyin hâlleri arasında gerçekleştiği düşünülen bu korelasyonlar hakkında iki noktayı vurgulamak gerekiyor. Birincisi, zihin hâlleri ve beyin hâlleri arasındaki bu korelasyonların kanun-benzeri (İng., "law-like") bir durumları olmalı; yani öyle kozmik bir kaza eseri ortaya çıkmadığını kabul etmemiz lazım. Örneğin, "C-sinirlerinin ateşlenmesi ile bir acı hâli arasındaki eşzamanlı karşılıklılık (korelasyon) kozmik garip bir

---

inceliklerinden faydalanarak) hareketle felsefi sorulara cevap aramak, örneğin zihnin doğası sorusuna cevap aramak, ya da o soruların cevaplarının kullandığımız dilde olduğunu söylemek benim görüşüme ve felsefi yaklaşımıma oldukça ters bir yaklaşımdır. Burada, kabaca ifade etmek gerekirse, şöyle bir düşüncem var: Türkçe dilinin oluşumunda bazı noktalarda "akıl/zihin" kavramının "baş/kafa" terimi ile düşünülmesi, aklın/zihnin mekânı olarak, hatta özdeşi olarak başın/kafanın düşünülmesi zihnin/aklın gerçekten de baş/kafa ile özdeş olduğu sonucuna bizi götürmemeli. Öyle ya, başka dillerde bu gibi ifadeler eğer yoksa ve onlar zihin kelimesini kendi dilleri içerisinde farklı anlamlarda kullanıyorsa bundan hareketle onların zihinsellik anlayışlarının yanlış olduğunu mu söyleyeceğiz? Eğer farklı dillerden hareket edersek bu dillerin temelinde açık veya kapalı olarak kabul ettikleri zihin ile alakalı birçok inanışı da beraberinde kabul etmemiz gerekiyor ve eğer durum böyleyse birbiriyle çatışan birçok zihin kuramının olduğunu söyleyebiliriz, hatta bu çatışmaları aynı dil içerisinde bulmak da bence pekâlâ mümkün! Peki ama bunlardan hangisi doğru olan zihin kuramıdır? Ben dili metafizik doğrulara ulaşmak için sadece bir araç, bu doğrulukları açıklıkla ifade etmek için bir araç olarak alıyorum; bunun ötesinde, bazı düşünürlerin yaptığı gibi, dilsel kaynaklardan metafizik doğrular çıkarma sevdasında olmadığımı da burada belirtmek istedim.

kazanın sonucunda meydana gelmiyor, bu karşılıklı sistematik ilişki aslında kanunsal bir düzene ve devamlılığa işaret ediyor" dememiz gerekiyor (Kim 1996: 48). İkincisi, bir kişinin zihinsel yaşamındaki herhangi türde bir değişim tamamıyla o kişinin beyin hâlindeki spesifik bir değişime bağlıdır (İng., "supervenience"). Bu iki noktayı açıkça dile getiren Tip Özdeşçilerinin savundukları iddia bir cümlede ifade edilebilir: "zihinsellik beyin hâllerine bağlıdır ve bu bağımlılık bir kanun hükmünde geçerlidir" (Kim 1996: 49).

Tabi ki, zihin ve beyin hâlleri arasındaki bu kanun benzeri korelasyonlardan[20] hareketle hemen özdeşlik tezine otomatik bir geçiş söz konusu değildir. A ve B arasında gerçekleşen sistematik korelasyon A ve B'nin *zorunlu olarak* özdeş olduğunun kanıtı olamaz. Örneğin, evrenin bize göre uzak bir kesitinde yer alan B olayı ile evrenin bize göre yakın olan bir kesitindeki A olayı arasında evrenin başlangıcından beri sürekli bir korelasyon söz konusu olabilir; fakat bu iki olayın *aynı olay* olduğu anlamına gelemez.[21] İşte, Tip Özdeşliği Kuramının savunucuları bu korelasyonların aslında sadece birer korelasyon olmadığını tıpkı doğal bilimlerde olduğu gibi teorik bir özdeşliğe işaret ettiğini iddia etmişlerdir (Smart 1959). DNA molekülünü düşünelim. Bu molekül keşfedilmeden önce aslında bizim kullandığımız bir "gen kavramı" mevcuttu. Gen, organizmaların karakteristik özelliklerinin aktarılmasını sağlayan, bu görevi ifa eden organizmanın içinde taşıdığı içsel bir şeydi. Yıllarca süren ampirik araştırmalar ve laboratuvar çalışmaları neticesinde, moleküler biyologlar en nihayetinde şunu keşfettiler: Bizim gen dediğimiz şey meğerse DNA molekülü imiş (Kim 1996: 54-55). Nasıl ki bir zamanlar "su" dediğimiz şeyin aslında "H2O" ile aynı şey olduğunu, "yıldırım"

---

20 Tip özdeşliği kuramı zihin ve beyin arasındaki korelasyonlara işaret etmesi bakımından ilginç bir kuram değildir; çünkü bu zaten Descartes'tan beri işaret edilen bir olgu idi. Literatürde Descartes'ın savunduğu kurama töz düalizmi kuramı adının yanında ayrıca Kartezyen Etkileşimcilik Kuramı (İng., "Cartesian Interactionism") da denir. Descartes'ın dışında, zihin ve bedensel olan arasındaki bu korelasyon farklı bakış açıları ile incelenmiş ve özellikle zihin-beden sorununu çözmek için yeni kuramlar ortaya atılmıştı: Önceden-Belirlenmiş Düzen Kuramı (İng., "Pre-established Harmony") Vesilecilik/Aranedencilik (İng., "Occasionalism"); Çift-Yönlülük Kuramı (İng., "Double-Aspect Theory"); Epifenomenalizm. Bu kuramların tek tek incelemesini başka bir yazıda ele alacağım.

21 Yanlış hatırlamıyorsam bu örnek rahmetli Fred Dretske'ye aitti; fakat hangi eserinde geçtiğini bulamadım. Bu konudaki başka güzel bir örnek için bkz. Sayan 2012: 45.

diye bildiğimiz şeyin aslında "atmosferdeki elektrik boşalması" ile aynı şey olduğunu keşfetmiş ve bu şekilde anlamışsak, bir gün bütün zihinsel olayların aslında beyinde gerçekleşen "nöral işlemler" ile aynı şey olduğunu anlayacağız (Kim 1996: 54-55). Tip Özdeşliği Kuramına göre, her ne kadar anlamları farklı olsa da "zihin hâlleri" ve "beyin hâlleri" ifadeleri aynı şeye gönderimde bulunur; yani tıpatıp aynıdırlar: Herhangi tipteki bir zihin hâli=Falan filan tipteki bir beyin hâli (Sayan 2012: 44).

Tip Özdeşliği Kuramına yöneltilen eleştirilerden belki de en önemlisi üzerinde biraz duralım.[22] Bu kurama göre, örneğin:

Bir süje ("S" diyelim) t anında acı zihinsel-hâli tipindedir ("P" diyelim) ancak ve ancak S'nin beyninde o t anında C-siniri ateşlemesi ("C" diyelim) olmuş ise ve C=P.[23]

Tip Özdeşliği Kuramının bu örneğinden hareketle şöyle bir sonuca ulaşıyoruz: Eğer zihinsel bir varlığın acı zihinsel-hâli tipi içerisinde olduğunu söyleyeceksek, onun öncelikle bir C-sinirine sahip olması gerekiyor. C-siniri ateşlemesi ve acı en nihayetinde aynı şeylerse, o zaman C-sinirine sahip olmayan bir varlığın acı içerisinde bulunması da söz konusu olamazdı. Bu sonuç iki noktadan eleştirilebilir. Birincisi, ampirik açıdan konuşmak gerekirse, bizim beyinsel yapımızdan farklı beyinsel yapıya sahip olan sürüngen ve yumuşakçalar C-sinirine sahip olmayabilirler; bu türden organizmalarda belki de acı işlevini yerine getiren D-sinirleri söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, eğer acı işlevini başka organizmalarda D-siniri ateşlemesi sağlıyorsa, Tip Özdeşliği Kuramının vurguladığı güçlü özdeşlik tezi de karşı bir ampirik veri ile çürütülmüş olur. İkincisi, kuramsal açıdan konuşmak gerekirse, bizim biyolojik yapımızdan radikal düzeyde ayrılan zihin sahibi varlıklar (dünya-dışındaki varlıklar; silikon tabanlı yapay zihin sahibi varlıklar, vb.,) kavramsal olarak pekâlâ düşünülebilir ve bunlar da doğal olarak bizim biyolojimizden farklı yapıda olacaklarından acı hâlini gerçekleştiren farklı bir donanıma sahip olabilirler. Bize

---

[22] Bu kuramın diğer sorunlu yanlarının ayrıntılı bir analizi için Searle 2004: 55-62; Kim 1996; Sayan 2012.

[23] Literatürde verilen popüler örneklerden birisi budur. C-siniri ateşlemesi mefhumunun literatürdeki yanlış kullanımı hakkında ilginç bir makale için bkz. Roland Puccetti (1977). Pucetti'nin bu konudaki uyarı ve eleştirilerine rağmen ben bu örneği literatürde geçtiği şekilde formüle ettim; C-siniri ateşlemesinin acı hali ile aynı olduğuna inandığımdan değil, sadece tip özdeşliği kuramına en azından şekil itibariyle iyi bir örnek olduğuna inandığım için. Ayrıca bkz. Heil 1998: 78.

derinden bir aşk ile bağlı olduğunu, tarifsiz acılar çektiğini söyleyen, karmaşık rüyalar gördüğünden, bir robot olmanın nasıl bir şey olduğunu bildiğinden dem vuran bir robotun zihinsellikten ve bilinçten yoksun olduğunu tam olarak hangi gerekçe ile inkâr edeceğiz? Bizimle aynı donanımı paylaşmaması sağlam bir gerekçe olabilir mi? Bu soruyu bir gün karşı karşıya kalabileceğimiz bir senaryo ile tekrar düşünelim. Diyelim ki uzun süredir "o kişi"yi arıyorsunuz ve tanıdığınız bütün erkekler sizi hayal kırıklığına uğratmış, artık erkeklerin bir kadının ruhunu asla anlayamayacağına kanaat getirmiş ve hayatınızın geri kalanını bu gerçeği kabul ederek yalnız tamamlamaya karar verdiniz. Hiç beklenmedik bir biçimde, karşınıza bir gün hayallerinizin erkeği çıkıyor; daha ilk andan itibaren koyu bir sohbetin içinde buluyorsunuz kendinizi ve bu koyu sohbet ilerledikçe, zaman geçtikçe daha önceki kötümser düşüncelerinizde ne kadar hatalı olduğunuzu fark ediyorsunuz. Sizi "olduğunuz gibi" kabul eden ve seven bu erkek ile daha fazla vakit geçirmek istiyor, onu daha yakından tanımak istiyorsunuz, günler günleri, aylar ayları kovalıyor, karar alınıyor, sonrasında mutlu bir evlilik; maalesef anlaşılmayan sebeplerle bir çocuk sahibi olamıyor, fakat buna da razı olup hiç-değilse-tek-yastıkta-mutluyuz diye teselli ediyorsunuz kendinizi. Bir gün, kocanız Raci size uzun süredir sakladığı bir sırrı paylaşmak istediğini söylüyor ve sırrını büyük bir kederle gözyaşları eşliğinde açıklıyor: "Ben insan davranışlarını deneyimsel bazda gözlemlemek ve toplumsal yaşama adapte olmak için H.A.L. firmasının ürettiği prototip bir androidim ve aslında ismim "Raci" de "rica eden" anlamından değil firmanın bana uygun gördüğü R.A.C.İ (İng., "Research Center of Artificially Cultivated Intelligence") kısaltmasından geliyor". Bu durumda, bir ikilem içerisinde kalacaksınız: (i) daha önce hiç şüphelenmeden ona atfettiğiniz bütün yönelimsel ve niteliksel hâllerin hepsinin boş ve yanlış olduğunu düşünecek, hemen bu düşüncenin arkasında olduğunuzu gösterecek bir davranışta (fabrikaya geri-dönüşüme göndermek, vb.,) bulunacaksınız veya (ii) bizim fiziki donanımımız haricinde başka donanımlar üzerinde de zihinselliğin ve bilincin inşa edilebileceğini kabul edip, aslında onun baştan beri sizi gerçek anlamda sevdiğini, otantik bir yönelimsellik (İng., "authentic intentionality") ile davrandığını düşünecek ve belki de tam da aşktan beklendiği gibi onu olduğu gibi seveceksiniz, aynı onun sizi başından beri sevdiği gibi. Aşk bir maddeden çıkabilir, ama aşk maddesellikten ibaret değildir.

5. İşlevselcilik

Tip Özdeşliği Kuramı, Davranışçılık akımının artık güç kaybettiği bir dönemde ve Davranışçı kavramsal çerçeveye duyulan tatminsizlik hisleri ile ortaya çıkmıştı. Tip Özdeşliği kuramı zihne doğal bir mekân bulmanın yanı sıra, Kartezyen ruhları tekrar iş başına çağırmak gibi davranışçı kaygılara kulak asmayarak zihni anlamanın bilimsel bir yolu olduğunu göstermişti. Davranışçılar, bir bakıma, zihinsel hâlleri davranışın içsel ve nedensel hâlleri olarak tanımlamanın eski sorunları dirilteceği ve "makinedeki hayalet" fikrini (Ryle 1949) kabul etmeğe yol açacağı yolunda gerektiğinden fazla kaygı taşıyorlardı. Diğer bir yandan, Tip Özdeşliği Kuramı bu türden kaygıların yersiz olduğunu göstermişti. Bir kişi, zihinsel hâllerin davranışların içsel nedeni olduğunu ve zihinsel hâller ile beyin hâllerinin tıpatıp aynı şeyler olduğunu oldukça bilimsel gerekçeler ve yöntemler kullanarak iddia edebilir. Bu yolu izleyerek zihnin gayri-maddi bir töz olduğu iddiasını da bilim ile örtüşmediği için reddedebilir veya bilim-dışı olacağı gerekçesiyle o konularda konuşulamayacağını söyleyebilir. Bütün bu güzel yanlarına rağmen, Tip Özdeşliği Kuramının ömrü beklenen kadar olmadı. Özellikle Putnam'ın *Psikolojik Yüklemler* (1967b) makalesindeki çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanının da yıpratıcı etkisi ile Tip Özdeşliği Kuramının bilimsel ve kuramsal değeri etrafında gelişen yoğun şüpheler artmaya başlamıştı. Putnam'ın aslında bir süredir üzerinde çalıştığı (Putnam 1960, 1963, 1964, 1967a; ayrıca bkz. Shagrir 2005; Fodor 1981) bu kuram, sonraları literatürde İşlevselcilik Kuramı olarak anıldı; birçoklarına göre hem Davranışçılığı hem de Tip Özdeşliği Kuramını tahtından ederek uzun sürecek hükümranlığına başlamıştır (Kim 1996: 70, 73).

Bu kuramın teknik ayrıntılarına vakıf olabilmek için aslında önemli bir ayrımdan başlamak durumundayız: işlev ve (o işlevi yerine getiren) yapı/donanım. Basit bir örnek üzerinden gidelim. Herhangi bir şeyi özsel anlamda saat yapan şey nedir? Saatler hakkında hepimiz birtakım bilgilere vakıfız; bu konu hakkında çeşitli bilgiler paylaşabiliriz: Duvar saatleri, güneş saatleri, kum saatleri, kol saatleri, dijital ve analog saat ayrımı, vs. Fakat, bütün bunlar aslında bize "saat" dediğimiz şeyin özsel tanımını vermez. Saatlerin hangi malzemelerden yapılabileceğini, hangi türleri olduğunu, nerelerde kullanabileceğini söylemiş oluruz sadece. Aslında esası olan Platonik soruya cevap vermemiş oluruz. Peki o halde bu soruya nasıl yanıt vermeliyiz? Farklı türden malzemelerden inşa edilmiş de olsa herhangi bir saati "saat" yapan şey aslında zamanı göstermekten

ibarettir. Bunun dışındaki diğer bütün söylemler saatin aslında ilineksel özelliklerini betimlerken, bu tanımla saatin esasi özelliğini betimlemiş oluyoruz. Burada ayrıca önemli bir ayrım da yapmış oluyoruz: saatin esasi işlevsel özelliği ile saatlerin bu işlevsel özelliği farklı donanımlar üzerinden gerçekleştirebilmesi. Şimdi, yukarıdaki örneğe göre daha karmaşık bir sistemi ele alalım ve yine aynı tipteki soru üzerine düşünelim: Herhangi bir şeyi bilgisayar yapan şey nedir? Bir bilgisayar çok farklı malzemelerden, radikal olarak uçuk kaçık bir donanım kullanılarak (örneğin, hidrolik bir donanım) pekâlâ inşa edilebilir; yine de bu farklılıklara rağmen herhangi bir bilgisayarı "bilgisayar" yapan temel işlevsel özellik hep sabit kalır: belirli türden uygun girdiler verildiğinde, bu girdilerle birlikte kendi işlevsel mimarisindeki diğer içsel makine hâllerinin de etkisiyle birtakım hesaplamalar yaparak belirli türden uygun çıktılar sağlayan varlık. Donanım itibariyle birbirlerinden radikal düzeyde ayrılabilen bilgisayarlar aslında aynı işlevsel mimariyi/ağı gerçekleştirebilirler. İşte Putnam'ın öne sürdüğü haliyle İşlevselcilik Kuramının merkezinde *Çoklu Gerçekleştirilebilirlik Tezi* (İng., "Multiple Realizability Thesis") adıyla anılan bu düşünce vardır. Bu düşünceyi basitçe şöyle ifade edebiliriz: Herhangi türdeki bir şey, Φ, fiziksel olarak farklı türden/tipten tözler (P ve Q) tarafından gerçekleştirilebilmesi ampirik olarak veya metafizik olarak olanaklı ise Φ çoklu gerçekleştirilebilir bir şeydir.

O zamanlarda özellikle Yapay Zekâ araştırmalarındaki çok ilginç gelişmelerin de etkisiyle (Simon & Newell 1958), Putnam zihin dediğimiz şeyin de aslında uygun bir donanım içinde gerçekleşebilecek bir bilgisayar programı gibi tasarlanabileceği düşüncesiyle İşlevselcilik Kuramını geliştirdi. Bu kurama göre, herhangi bir zihinsel hâlin özsel özelliği o hale sahip olan varlığın/sistemin işlevsel mimarisinde bir role/işleve sahip olmasından başka bir şey değildir ve o zihinsel hâli "zihinsel" yapan özsel özelliğin rolü, neyin gerçekleştirdiği veya neyin işgal ettiği ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu bakımdan bakıldığında, eğer biz herhangi bir varlıkla karşılaşırsak ve bu varlık bizim zihinselliğimize çok benzer birtakım davranışlar sergilerse, o varlığın içini açıp baktığımızda bizimkine hiç benzemeyen farklı bir işlevsel mimari ile karşılaşsak bile, o varlığa zihinsel hâller atfetmek durumundayız (Kim 1996: 75-76, 91; Block 1993). Diğer bir yandan, aslında insan beyninin plastisite özelliği de düşünüldüğünde, aynı insan bireyinde bile farklı zaman dilimlerinde aynı zihinsel hâlin farklı fiziksel gerçekleştiricileri

olabilir. Özet olarak şunu söyleyebiliriz: Herhangi zihinsel bir hâl, ister bu hâl fenomenal olsun ister yönelimsel olsun, maddesel ve hatta ruhsal varlıklarda vuku bulabilir, ve o hâlin hangi tür tözde gerçekleştiğinin aslında bir önemi yoktur. Zihinsel hâllerin gerçekleştiricileri olan maddesel ve ruhsal yapı taşlarının o zihinsel hâllerinin özüne herhangi bir katkısı yoktur; onlar sadece o hâllerin gerçekleşmesinde gereklidir. Bir anlamda, onlar zihinsel hâllerin var olmasına/gerçekleşmesine sebep olurlar; fakat o zihinsel hâllerin özü/doğasını belirlemezler. Zihin, uygun türde ve karmaşıklıktaki herhangi bir işlevsel mimari/donanım üzerinde çalışabilen evrensel bir program gibidir.

İşlevselcilik Kuramına yöneltilen aslında birden fazla eleştiri var, fakat bütün bunlar üzerinde durmaktansa belki de en önemlisi üzerinde durmak pragmatik açıdan yerinde olacaktır. Searle (1980), İşlevselcilik kuramına getirdiği en ağır eleştirilerden birisi olan "Çin Odası" düşünce deneyiyle aslında literatürde bu ad ile anılacak bir literatürün de oluşmasını sağlamıştır. Bu düşünce deneyine göre, kendimizi dış dünyaya kapalı bir odada hayal edelim ve daha önce hiç Çince öğrenmediğimizi, Çince karakterle hiç karşılaşmadığımızı varsayalım. Odanın dışındakiler ise odanın içinde kimin olduğundan habersizdir. Dışarıdaki Çinliler içeridekini görmeyecek bir biçimde tasarlanmış bu düzenekte odanın içerisine Çince karakterlerden oluşan bir dizi sembol kullanarak bazı sorular gönderiyorlar; odanın içerisine hapsolmuş olan bizler ise odadaki bir kural kitabına (Kitap, verili olan sentaktik dizilerin anlamları hakkında hiçbir bilgi vermeden sadece bize kendi doğal dilimizde bazı formel yönergeler sunuyor: "şu ve şu şekildeki bir dizi karakter girdisi ile karşılaşıldığında şu ve şu şekildeki bir dizi karakter çıktısı gönderilir." vb.,) müracaat ediyoruz ve odadaki bir cihazı kullanarak odanın dışına bu sorulara dair çıktılarımızı/cevaplarımızı gönderiyoruz. Odanın dışındaki Çinli gözlemciler girdi ve çıktılara bakarak "odanın içindeki şey her ne ise çok akıllıca cevaplar vermiş; hatta Çinceye olan hakimiyeti cevaplarının içerisine gizlenmiş ince esprilerden bile belli, bu insan Çinceyi iyi anlamış, çözmüş" diye düşünüyor olabilirler. Halbuki, aslında bırakın bir soruya cevap verdiğimizi, biz aslında odanın içerisine sunulan girdilerin ve dışarıya gönderdiğimiz çıktıların Çince olduğunu bile bilmiyoruzdur. Searle'e göre, burada önemli bir tespit yapmak durumundayız: Odadaki kişi veya kişiler Çince'yi *gerçekte bilmiyordur/anlamıyordur*, kişi veya kişilerin tek yaptığı şey (belki de kendinden habersiz bir biçimde) Çince bilen birisini *taklit etmektir*.

Odada bizim yaptığımız bir kural kitabına (program) uygun olacak bir biçimde verili olan sembollerin sadece şekline ya da sentaksına bakarak onunla ilişkili olacak bir dizi sembol çıktısını sağlamaktan başka bir şey değildir; oysa gerçek anlamda "anlamak" o sembollerin semantiğine, yani sembollerin ne anlama geldiğine, neyi temsil ettiğine vakıf olmayı gerektirir (Kim 1996: 99-101). Aynı düşünceden hareketle, çok sofistike cevaplar verebilen, âşık olduğunu söyleyen, tarifsiz acılar çektiğinden dem vuran bir robot da aynı Çin Odası'nda mahsur kalmış hiç Çince bilmeyen bir birey gibidir. Sembolleri sadece birtakım sentaktik kurallara (program) göre manipüle edebilen bir makineden ibaret olabilir; fakat bu sentaktik seviyeden otomatik olarak semantiğe geçiş yoktur (Kim 1996: 100), yani kullandığı sembollerin, sözcüklerin, önermelerin anlamından, içerdiği hissiyatlarından haberi olamaz.[24] Özetle, şunu söyleyebiliriz: Herhangi bir varlığın birtakım algısal girdiler mevzu bahis olduğunda sahip olduğu sentaktik-işlevsel marifetle bunlara uygun davranışsal çıktılar sağlaması o varlığı zihinsel bir varlık kategorisine çıkaramaz; bunun için sentaktik marifetin daha ötesinde bir şey gereklidir. Şimdi, artık yönelimsellik, temsil ve bilinç meselelerine geçebiliriz.

6. Yönelimsellik, Temsil ve Bilinç

Zihin felsefesi literatürünün 1980'lerden 1990'ların yarısına kadar İşlevselci ve Doğalcı (İng., "Naturalist")[25] bir kavramsal çerçevenin içinde kaldığına, ağırlıklı olarak yönelimsellik ve zihinsel temsil konuları üzerinde yoğunlaştığına, bu konularda çeşitli açıklamalar ve kuramlar geliştirdiğine şahit oluyoruz. O zamanlarda, bilinç konusu şu anda olduğu gibi yoğun bir biçimde tartışmaların odağında değildi. Merkezi düşünce şundan ibaretti: Zihin sahibi bir varlık bilincinde olmadan yönelimsel zihin halleri içerisinde olabilir. Sonradan bir

---

[24] Searle'un bu argümanı ile İşlevselciliği, daha da genelinde Berimsel Zihin Kuramını (İng., "Computational Theory of Mind") çürüttüğü oldukça kuşkuludur. Bu konudaki tartışmaların bir kısmının toplandığı bir kaynak için bkz. Rosenthal 1991: 509-526. Türkçe literatürde bu konuda yayınlanmış bir çalışma için bkz. Beyaz 2016: 91-107. Ayrıca, yapay zekâ konusunda iki karşıt görüş için bkz. Putnam 1988; Dennett 1988.

[25] Kartezyen zihin metafiziğine karşı olarak ortaya çıkan Davranışçılık, Tip-Özdeşliği Kuramı ve (kısmen) İşlevselciliğin doğalcılık diye bilinen akımın sonucu olarak görülebilirler. Doğalcılık ise, zihnin ve zihne dair fenomenlerin aslında doğal fenomenlerden farklı olmadığı temel tezinden hareketle zihinsel olanı doğalcı bir çizgide kalarak açıklamaya girişen akımın genel adıdır.

şeyler değişmiş olsa gerek; çünkü merkezi düşünce daha sonra şuna dönüştü: Herhangi türde ve düzeyde yönelimsel bir zihin halinde olmak o halin (belirli türde ve düzeydeki) *bilincinde olmaktan veya bilincinde olma olanağı*ndan geçer (Clapin 2002: 1; Crane 2003: 27-29). Şimdilerde, hemen hemen literatürdeki herkes bilinç ile ilgili ufak tefek sorunlarla veya Chalmers'ın (1995, 1996) vurguladığı büyük sorun ile uğraşmaktan kendini alamıyor: herhangi fiziksel bir hal (örneğin beyindeki süreçler, nöral bağlantılar, vs.) bilinç olmadan da pekâlâ var olabilecekken neden bu fiziksel hale (genelde) bir bilinç eşlik eder (Clapin 2002)?

Brentano'ya göre, zihinsel varlıkları maddesel varlıklardan keskin bir biçimde ayıran bir özellik vardır: Yönelimsellik. Zihin sahibi varlıkların içinden geçen çeşitli zihinsel hâllere baktığımızda, bu hâllerin tipik olarak hep bir şey hakkında olduğunu, bir şeye yöneldiğini tespit etmemiz şarttır. Eğer inanç tipinde bir zihinsel hâl içerisindeysek, muhakkak inandığımız, inancımızın yöneldiği bir nesne veya olay söz konusudur. Eğer korku tipinde bir zihinsel hâl içerisindeysek, muhakkak korkumuzun hakkında olduğu, korkumuzun yöneldiği bir nesne veya olay söz konusudur. Zihinsel görüngüler, fiziksel görüngülerden farklı olarak ilişki içerisine girdikleri şeyler[26] ile içsel bir temsil bağı oluştururlar ve bu ikili ilişkinin tabanındaki iki öğe, yani öznenin tavrı ve o tavrın yöneldiği içkin nesne, yönelimselliğin belirleyici özelliğidir. Düşüncenin nesnesi düşünme eyleminin kendisinin içinde içkin olarak vardır (Crane 2003: 31; Dummett 1996: 30).

> Her zihinsel görüngü orta çağdaki Skolastiklerin deyişiyle bir nesnenin [*Gegenstand*] yönelimsel (veya basitçe zihinsel) iç-varlığı ile belirlenir. Pek açık olmamakla birlikte biz buna, bir nesneye [*Objekt*] (ki bunla bir şeyin özelliği gibi bir gerçeklik [*eine Realität*] anlaşılmamalıdır) doğru yönelim, veya içkin nesnelik diyebiliriz. Her zihinsel görüngü, her ne kadar hepsi aynı yolla olmasa da, herhangi bir şeyi kendinde nesne [*Objekt*] olarak içerir. Bir tasarımda, bir şey tasarlanmıştır, bir yargıda bir şey onaylanmış veya yadsınmıştır, bir sevgide bir şey sevilmiştir, bir öfkede bir şeyden öfkelenilmiştir, bir istekte bir şey istenmiştir vesaire

---

26 Bu herhangi bir şey olabilir: Dış dünyada var olan bir nesne/olay, dış dünyada var olmayan bir nesne, kendi zihnimdeki veya başka bir öznenin zihnindeki bir düşünce, vs.

(Brentano 1973/1995: 88).[27]

Brentano'ya göre, zihinselliğin en önemli öğelerinden birisi zihinsel hâllerin dünyadaki şeyleri/olayları belirli bir biçimde temsil etmesi ve hep bir şey hakkında olmalarıdır. Ayrıca, yönelimsel sistemler düşünce esnasında etrafta bulunmayan, hatta dünyada var olmayan şeyler hakkında temsiller üretebilen varlıklardır. Bu iki özelliğe literatürde "hakkındalık" (İng. "aboutness") ve "yönelimsel iç-varlık" (İng., "intentional in-existence") deniliyor. Zihinsel varlıklar ve maddi varlıklar bu yönelimsellik ölçütü ile ayrılırlar. Peki, o zaman Brentano'nun zihinsel ve maddesel ayrımına karşı çıkmak istesek bile, en nihayetinde maddesel olan herhangi bir şeyin (beyin, ağaç, trafik levhası, vb.,) herhangi bir şey hakkında temsiller üretebilmesini ve o şey hakkında türlü türlü düşünsel süreçlerden geçmesini doğalcı-işlevsel bir çizgiden uzaklaşmadan nasıl açıklayabiliriz? Zihnin temsil yetisi ve yönelimselliği her şeyden şüphe eden Descartes'ın bile şüphe edemediği tek şey (Dennett 1978: 119-122) ise, yani inkârı mümkün olmayan bir özellik ise, nasıl olur da taş toprak gibi doğal cisimlerin bir yönelimselliğinden bahsetmezken beyin gibi doğal bir cismin yönelimselliğinden bahsediyoruz? Literatürü uzunca bir süredir meşgul eden bu soru üzerine çeşitli açıklamalar ve kuramlar oluşturulsa da (Dretske 1981; Papineau 1987; Millikan 1989; Fodor 1990) bu konuda çok büyük bir ilerleme olduğu konusunda kuşkulu olduğumu belirtmeden geçemeyeceğim.

Thomas Nagel (1974), zihin-beden sorununun bilinç meselesi ele alınmadan ilginçliğini bir miktar kaybedeceğini, bilinç ile birlikte ele alındığında ise umutsuz bir hâle geleceğini iddia etmiştir. Peki ama neden? Zihinsel yaşantımız üzerine düşündüğümüzde, bu yaşamın çok önemli bir kısmının aslında bilinçli hâllerimizde edindiğimiz öznel deneyimlerimiz üzerinde şekillendiğini fark ederiz. Bir gülü gördüğümüzde, kokladığımızda, Chopin'in E-minör Prelude'ünü ilk defa dinlediğimizde, vb., aslında bilişsel/yönelimsel zihin hâllerimizin haricinde bir de o deneyim esnasında o halde olmanın ne demek olduğunu, nasıl bir şey olduğunu (İng., "what it is like to be") da deneyimlemiş, bir bakıma biliyor oluruz ve bu türden bir bilgi ve deneyim hep birinci tekil şahıs perspektifinden kaynaklanır. Peki, doğalcılık akımına kendisini kaptırmış bir felsefeci olduğumuzu düşünelim. En nihayetinde her şeyin üçüncü şahıs perspektifinden

[27] Bkz. Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, s. 29-30.

bakılan objektif fiziksel şeylere indirgenmesi gerektiğini iddia ediyoruz. Burada çok ilginç bir gerilim noktası ile karşılaşırız. Tanım gereği, herhangi bir özne için o varlık olmanın nasıl bir şey olduğu ile ilgili sadece o varlığa veya daha da genelinde o varlık türüne ait birtakım öznel olgular olmalıdır ve bu öznel olgular aslında sadece o varlığın sahip olduğu birinci tekil şahıs perspektifinden kaynaklanır. Bilinçli bir özne olmak aslında birinci tekil şahıs perspektifine sahip olmaktan geçer. Bilimin pratiklerine baktığımızda ise, bilimsel çalışmalar özneler etrafında şekillenmiş birinci şahıs perspektifinin tam karşıtı bir bakış açısı olan üçüncü şahıs perspektifini devreye sokar; yani nesnelerin A şahsına veya B şahsına nasıl göründüğü, onların içinde ne gibi öznel duygulanımlar yaşadığı ile ilgilenmez, eşyanın hakiki doğası ile ilgilenir. Su H2O'dur ve bu bilimsel olgu kişiden kişiye değişecek bir olgu değildir. Nagel'e göre, örneğin bir yarasanın yönünü nasıl bulduğunu, vb., birtakım detayları tamamıyla objektif bir açıdan yaklaşarak keşfedebiliriz; fakat bütün bu üçüncü şahıs perspektifinden elde edilen bilgiler bize bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu bilgisini veremez. Daha genel bir ifadeyle özetleyecek olursak, eğer bilimin yöntemi her şeyi objektif bir şekilde ele almak ve açıklamak ise, bu bakış açısının bilinç meselesine gelindiğinde hiçbir faydası olamaz; çünkü üçüncü şahıs perspektifinden bir yaklaşım özne olmanın özünü, yani birinci şahıs perspektifini dışarıda bırakır.

David Chalmers ise, Nagel'ın aslında bıraktığı yerden devam ederek, bilinç ile alakalı iki soruyu ayırt etmemiz gerektiğini ifade eder: nasıllığa ilişkin sorular ile (bilincin kolay sorunları), nedene ilişkin soru (bilincin zor sorunu). Bilinçli algılamanın nasıl gerçekleştiğini birtakım deneyler yaparak, çeşitli görüntüleme teknikleri kullanarak beyindeki aktif bölgelerin ve bu bölgelerin fonksiyonel bir haritasını çıkararak açıklayabiliriz; bu işin görece kolay tarafı. Fakat, bu nörokimyasal sürece neden bir bilinç eşlik ediyor? Neden buradan bir bilinç ortaya çıkıyor? [Bu bilincin zor sorunu]. Bu ikinci soruyu Chalmers'ın kurduğu bir düşünce deneyi üzerinden anlatmak daha etkili olabilir. Bizim yaşadığımız dünya ile molekül bazında tıpatıp aynı olan başka bir olanaklı dünya düşünelim. Doğal olarak, o dünyada bizimle moleküler seviyede baştan aşağı aynı olan varlıklar olacaktır. İşin garip tarafı ise, her ne kadar onların da bizim gibi beyinleri olsa da o beyinlerin bir bilinç taşımadığını, herhangi bir deneyim yaşamadığını da tahayyül edebiliyoruz; buraya kadar hiçbir düşünce hatası, mantıksal imkânsızlık ile karşılaşmıyoruz. Demek ki bu olanaklı dünyada Chalmers'ın ifadesi ile felsefi zombiler (fiziksel

ve davranışsal açıdan bakıldığında bizim dünyamızdaki herhangi bir bilinçli insanla tıpatıp benzeşen, ancak herhangi bir bilinçli deneyimi olmayan varlık) mevcut olabilir. Bu durumda, dönüp kendi dünyamıza baktığımızda şu soru ile karşı karşıya kalmak durumundayız: Dünyamızda birtakım fiziki olaylar gerçekleşiyor, beynimiz bu olan bitenden bir şekilde etkileniyor, buna uygun birtakım tepkilerde bulunuyor; peki bu nörokimyasal süreçten neden bir bilinç çıkıyor? Diğer bir açıdan baktığımızda, eğer fiziksel olay ve işlemlere dair herhangi indirgemeci bir açıklama eşit ölçüde zombi dünyasına da uygulanabiliyorsa, böylesi bir açıklamanın dünyamızda var olan bilinci nasıl açıklayabileceği ancak bir muammadır. Böylesi fiziksel indirgemeci bir açıklama bizim içinde yaşadığımız bu dünyada neden bizim zombi olmadığımızın açıklamasını da veremez (ayrıca bkz. Sayan 2012: 52; Kutlusoy 2016: 71-75). Eğer fizikalist-doğalcı bir yaklaşımı benimseyen bir felsefeci isek, fiziksel indirgemeye gelemeyen niteliksel zihin hâllerini bir şekilde açıklamak durumundayız. Bu ödevden kaçmak, kaçamak cevaplar vermek de bayağı sorunlu görünüyor; çünkü bilincimizi kullanarak "Bilinç Yoktur!" diye bir reddiye sunarsak, Strawson'un (2018) ifadesiyle kendimizi ancak gülünç duruma düşürmüş oluruz. Fodor'un bu yazının başında alıntıladığım pasajdaki mizahını biraz daha ileri götürerek şunu söyleyebiliriz: bilinç ve temsile ilişkin sorunları çözmek için boş bir ikindi vaktinden çok daha fazlası, bir ömür çürütmek gerekebilir ve belki de mucizevi, narin bir ilhamın dokunuşu.

> "Bir sinir dokusunun tahrikinin sonucunda bir bilinç hâli gibi çok dikkate şayan bir şeyin nasıl meydana geldiği aynı Alaaddin'in lambasını ovaladığında cinin ortaya çıkmasında olduğu gibi açıklanamaz bir şeydir." (Huxley 1986: 193)

> Zor sorunu zor yapan şey ve neredeyse biricik kılan şey işlevlerin performansı hakkındaki sorunlardan çok ötesine geçmesinden kaynaklanır. Bunu görmek için, şunu göz önünde bulundurun: deneyimin etrafındaki bütün bilişsel ve davranışsal işlevlerin—algısal ayırt etme, kategorizasyon, içsel erişim, sözlü ifade—performanslarını açıklamış olsak bile hala cevaplanmamış başka bir soru kalacaktır: *Neden bu işlevlerin performansına deneyim eşlik eder?* (Chalmers 1995: 202

Kaynaklar

Aristoteles (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles (2001). *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.

Aristotle (1957/2000). *On The Soul; Parva Naturalia; On Breath*, trans. by W. S. Hett, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Anscombe, Gertrude E. M. (2000). *Intention*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Beyaz, Mehtap (2016). "Çin Odasında Neler Oluyor?" *felsefelogos* 60: 91-107.

Block, Ned (Ed.) (1980). *Readings in philosophy of psychology* Vol. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Block, Ned (1993). "The computer model of the mind," *Readings in philosophy and cognitive science* içinde, ed. Alvin I. Goldman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brentano, Franz (1973, 1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, London: Routledge.

Chalmers, David J. (1995). "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2: 200-19.

Chalmers, David J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Clapin, Hugh (2002). "Introduction." *Philosophy of Mental Representation* içinde, ed. Hugh Clapin, New York, Oxford: Oxford University Press.

Crane, Tim (1996). "Intentionality." *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, London, New York: Routledge, vol. 4.

Crane, Tim (2003). *The Mechanical Mind*, London, New York: Routledge.

Davidson, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

Davidson, Donald (1980). "Actions, Reasons and Causes." *Essays on Actions and Events* kitabının içinde, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980.

Dennett, Daniel C. (1973). "Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology." *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology* kitabının içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dennett, Daniel C. (1988). "When Philosophers Encounter Artificial Intelligence", *Daedalus*, 117(1): 283-295.

Dennett, Daniel C. (1988). "Filozoflar yapay zekayla karşılaşırsa," çev. Merve Ertene, *felsefelogos* 65, 2017/2: 17-27.

Dennett, Daniel C. (2005). *"Ben Neredeyim?" Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler* kitabının içinde (ed. Hofstadter, Douglas R. ve Dennett, Daniel C., çev. Füsun Doruker), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Descartes, René (2014). *Meditasyonlar, Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı,* çev: İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Descartes, René (1984/1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2; çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge; New

York: Cambridge University Press.

Dretske, Fred I. (c1981, 1999). *Knowledge and The Flow Of Information*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dummett, Michael (1996). *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth and Cambridge MA: Harvard University Press.

Fodor, Jerry A. (1968). Psychological Explanation, New York: Random House.

Fodor, Jerry A. (1981). "The Mind-Body Problem," *Scientific American*, 244: 114-25.

Fodor, Jerry A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Heil, John (2004). *Philosophy of mind: A contemporary introduction*, London; New York: Routledge.

Hempel, Carl G. (1980). "The Logical Analysis of Psychology" *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, kitabının içinde (ed. Ned Block), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hofstadter, Douglas R. & Daniel C. Dennett (Ed.). (2005). *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, çev. Füsun Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Huxley, Thomas H. (1986). *Lessons in Elementary Physiology*, London: Macmillan.

Karabük Kovanlıkaya, A. (2013). "Hâlâ Düşünüyorum," *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (20), 19-30.

Kutlusoy, Zekiye (2016). "Günümüzün Zihin Felsefesinin Zorlu Sorunu," *felsefelogos* 60: 71-75.

Locke, John (1690/1978). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Millikan, Ruth (1989). "Biosemantics," *Journal of Philosophy* 86(6): 281-297.

Nagel, Thomas (1974). "What Is it Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*: 435-50.

Nagel, Thomas (2005). "*Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler* kitabının içinde (ed. Hofstadter, Douglas R. ve Dennett, Daniel C., çev. Füsun Doruker), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Parfit, Derek (1986). *Reasons and Persons*, Oxford; New York: Oxford University Press.

Papineau, David (1987). *Reality and Representation*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell.

Puccetti, Roland (1977). "The Great C-Fiber Myth: A Critical Note", *Philosophy of Science* 44(2): 303-305.

Putnam, Hilary (1960). "Minds and Machines," *Dimensions of Mind* içinde, ed. S. Hook, New York: University of New York Press. Aynı makale daha sonra Putnam, H. 1975a (s. 362-385) içinde tekrar basılmıştır.

Putnam, Hilary (1963). "Brains and Behavior," *Analytical Philosophy* Second Series içinde, ed. R. Butler, Oxford: Basil Blackwell & Mott. Aynı makale

daha sonra Putnam, H. 1975a (s. 325-341) içinde tekrar basılmıştır.

Putnam, Hilary (1964). "Robots: Machines or Artificially Created Life?", *Journal of Philosophy*, 61: 668-691. Aynı makale daha sonra Putnam, H. 1975a (s. 386-407) içinde tekrar basılmıştır.

Putnam, Hilary (1967a). "The Mental Life of Some Machines," *Intentionality, Minds and Perception* içinde, ed. Hector-Neri Castaneda, Detroit: Wayne State University Press. Aynı makale daha sonra Putnam, H. 1975a (s. 408-428) içinde tekrar basılmıştır.

Putnam, Hilary (1967b). "Psychological Predicates", *Art, Mind and Religion* içinde, ed. W. H. Capitan & D. D. Merrill, D. D. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Aynı makale daha sonra Putnam, H. 1975 (s. 429-440) içinde "The Nature of Mental States" başlığıyla tekrar basılmıştır.

Putnam, Hilary (1975). *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary (1980). "Brains and Behavior." *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, kitabının içinde (ed. Ned Block), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putnam, Hilary (1988). "Much Ado about Not Very Much," *Daedalus* 117(1), Artificial Intelligence: 269-281.

Putnam, Hilary (1988). "Bir bardak suda fırtına koparmak," çev. Onur Kabil, *felsefelogos* 2017/2: 7-16.

Ramachandran, V. S. & Sandra, Blakeslee (2011). *Beyindeki Hayaletler: İnsan Zihninin Gizemlerine Doğru,* çev. Levent Öztürk, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Rosenthal, David M. (Ed.). (1991) *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press.

Ryle, Gilbert (1949/2000). *The Concept of Mind*, London: Penguin.

Ryle, Gilbert (2011). *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul.

Sayan, Erdinç (2012). "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış," *Kaygı*. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (19): 37-54.

Searle, John R. (1980). "Minds, brains and programs," *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3): 417-57.

Searle, John R. (2004). *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press.

Shagrir, Oron (2005). "The rise and fall of computational functionalism." *Hilary Putnam* (*Contemporary Philosophy in Focus*) içinde, ed. Yemima Ben-Menahem, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Simon, H. A. & A. NEWELL (1958). "Heuristic problem solving: The next advance in Operations Research", *Operations Research* 6(1): 1-10.

Smart, John J. C. (1959) "Sensations and Brain Processes." *Philosophical Review* 68: 141-156.

Strawsonn, Galen (2018). *Things That Bother Me: Death, Freedom, the Self, Etc.*, New York: New York Review of Books.

Turing, Alan M. (1950). “Computing Machinery and Intelligence,” *Mind*, 59 (236): 433-60.

Turing, Alan (2005). “Bilgiişlem Makineleri ve Zekâ,” *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler* kitabının içinde (ed. Hofstadter, Douglas R. ve Dennett, Daniel C., çev. Füsun Doruker), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Voss, Stephen (1997). "Dünya Tiyatrosunda Bir Seyirci." Çev. Övgü Gökçe, Onat Işık, *Felsefe Tartışmaları* (21. Kitap): 40-49.

Voss, Stephen (1999). “A Spectator at the Theater of the World,” *New Essays on the Rationalists* kitabının içinde, ed. Gennaro Rocco & Huenemann Charles, Oxford University Press.

Yanofsky, Noson S. (2013). *The Outer Limits of Reason: What science, mathematics, and logic cannot tell us*, Cambridge: MIT Press.

E

Bölüm 14:
Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi

Irmak GÜNGÖR[1]

Günlük yaşamda ve tüm bilimlerde sıklıkla kullanılan ve ilk bakışta hiç de karmaşık görünmeyen "neden" kavramı ile "nedensellik" ilkesi, aslına bakılırsa her anlamda ilk felsefenin esas konusunu teşkil etmiştir. Kavram ilkin Sokrates'ten önce felsefenin ve ondan sonra Aristoteles'in incelikle yaptığı ayrıma göre metafiziğin konusu olmuştur. Zira ilerleyen satırlarda göstermeyi deneyeceğimiz üzere bu anlayışta bir şeyi bilmek, onun nedenini hatta onu nedeniyle bilmektir. Modern dönemde ise nedensellik kavramı, henüz aşılmamış ve muhtemelen insani aklının doğası gereği aşılamayacak görünen bir sorunun esas konusunu yani tümevarım probleminin çıkış noktasını teşkil ederek, yeniden en az daha eski çağlarda olduğu kadar önemli bir noktaya gelmiş olur. Böylelikle nedensellik kavramı düşünce ve metafizik tarihindeki önemli bir kırılma anına şahitlik eden en önemli kavramlardan birisi haline gelir. Yine aynı kavram, fizikteki ve Kant'ın felsefesindeki rolüyle, insan aklına olan inancın girmek üzere olduğu krizin çözümünde kilit rol üstlenir. Bu kısa ve karikatürize edilmiş özeti sunmamızın bir sebebi var: söz konusu metafizik kavramın etimolojik kökeni ve felsefe tarihindeki yerinin izini sürmenin içkin zorluğuna işaret etmek.

Bu zorluğa baştan işaret etmenin sebebi esasen bu bölümde, neden kavramın her filozofun özgün felsefesindeki kavranışına değinmek yerine belirli isimlerin seçildiği ve dönemlerin genel özellikleriyle ele alındığının meşru nedenlerini ortaya koymaktır. Elbette bu zorluk, araştırmaya engel teşkil etmek gibi, belirli bir yöntemin

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

benimsenmesinden daha fazlasına sebep olmamıştır. Böylelikle yöntemimiz, kavramın dönemler içerisindeki genel kavranışını ve öne çıkan temsilcilerin düşüncelerinde ele alınış biçimini ortaya koymak olacaktır. Bu sebeplerle elinizdeki bölümde ilkin neden kavramının antik düşüncede ne anlama geldiği ve daha sonra ilk filozofların elinde hangi anlamda kullanıldığı ortaya konulacak; ardından Batı felsefesinde bilindiği anlamıyla ilk kez ele alındığı şekliyle ve bir temsilci olarak Aristoteles düşüncesinde neden kavramının hayati yeri belirlenmeye çalışılacaktır. Ardından kavramın erken modern dönemde ortaya atılan tümevarım problemiyle ilişkisi ve Hume düşüncesindeki önemli yeri ile Kant'ın bu kavramı merkeze alarak getirdiği özgün modern çözüm ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu sunumun ardından kavramın modern ve çağdaş felsefedeki yeri, böylelikle metafizik düşüncedeki konumu ve önemi belirlenmeye çalışılacaktır.

Grekçede "neden" kavramına karşılık olarak kullanılan *aitia* ya da *aition* kavramı esasen, antik ve modern düşünceler arasındaki kavrayış farklarına uygun olarak tamamen aynı anlama gelmezler. "*Aitia*", "*ai*" kökünden gelerek ilk anda "suçlanabilirlik, suçluluk, sorumluluk, mesuliyet, neden" anlamlarında kullanılmaktadır" (Peters 2004: *aitia*). Dolayısıyla bizler için günlük yaşamda herhangi bir olumsuz anlam barındırmayan "neden", "neden olmak" kelimelerinin Grekçe'de daha ilk baştan olumsuz bir içerimi olduğu yani Türkçe'de olumsuz durumlarda kullanılması kural olan Arapça kökenli "sebep olmak, sebebiyet vermek" ile "müsebbip olmak" kelimelerine anlamca daha yakın olduğu ifade edilebilir. Yine Peters'ın felsefe terimleri sözlüğüne göre kelime Grekçe'de günlük kullanımla "ayıp, leke, kabahat" anlamlarında da kullanılmıştır. Bu durumun her şeyden önce antik kavrayışta insan iradesi, özgürlük ve kader ile *moira*'nın kavranışına dair bir görüşü dile getirdiğini teslim etmek gerekir. Bu bakımdan, ilerleyen satırlarda görüleceği üzere neden kavramı ve nedensellik, Aristoteles düşüncesinde ve genel olarak antik kullanımında sadece tarafsız bir anlama gelmez. Bilindiği üzere Yunan tragedyalarında *moira*, kader, yazgı kelimeleriyle karşılayabileceğimiz, tanrıların dâhil karşısında bir şey yapamadığı, hatta kötü durumlarda olayın failinin suçu kendisinde aradığı yazgıyı ifade eder. Dolayısıyla burada kötü bir şeye sebep olan kişi, modern kullanımda olduğu gibi kendisinin "neden olduğunu" itiraf etmektense, kötü şeylerin "başına geldiğini", "*moira*" ve "*aitia*" kavramlarıyla ifade edebilir. Kelimenin bu kullanımı, tahmin edilebileceği üzere en çok Homeros ve Hesiodos'un

metinlerinde karşımıza çıkarken, Platon da Sokrates'in Savunmasında kavramı aynı şekilde kullanır. Sokrates'in bildiğimiz sebeplerle suçlanıyor olması ve sorumlu sayılması burada *aitia* kavramıyla ifade edilmiştir. (Cevizci 2003: 172). Dolayısıyla kelimenin kullanımı henüz nedensellik ilişkisine konu olan ilk öğe değil de daha çok sorumluluk ve suçlamayı ifade eder. Fakat Platon'un daha geç dönem eserleri ve Aristoteles'in ona yaptığı katkıyla kavram modern anlamına giderek daha çok yaklaşmıştır. Bu durum elbette her şeyden önce iki düşünme biçimi ve kültür arasındaki farkı ortaya koyarken kavramların tarihlerinin metinleri anlamada ne kadar önemli olduğunu da kanıtlayan bir örnektir.

Bu durum neden kavramının hem fizikte, hem metafizik bir kavram olarak hem de günlük dilde olumlu ya da olumsuz bir çağrışımı olmaksızın gerçekleştirilen modern kullanımının ve altta yatan insan anlayışı hususundaki farkın bir belirtisi olarak görülmelidir. Fakat ne zaman ki filozof ve doğa araştırmacısı doğada tarafsız "neden"ler keşfedebilmeye yönelik soruyu sorar, işte o zaman "ilk neden"in araştırılması ilk felsefenin konusunu oluşturur ve böylece *arkhe* sorunu diye bildiğimiz o kadim araştırmaya girişmiş oluruz. Dolayısıyla "neden" ya da "*aitia*"nın Aristoteles felsefesinde en yüksek temsilini bulacağı önemli metafizik karakterinin ilk adımı burada atılmış olur.

Bilindiği üzere Sokrates öncesi düşünürler ya da bir başka adlandırmayla doğa filozofları evrendeki ilk ilkenin ya da ilksel nedenin bir araştırmasına girişmiş ve bu ilkeyi görünür doğanın kendisinde bulmaya çalışmışlardır. Doğada var olan sonsuz çokluğun kendisinden çıktığı ya da kaynaklandığı bir ilke, ilk başlangıç ya da ilk neden araştırması esasen bu çokluğun "anlamlandırılması" ve doğada var olduğu sezilen, gözlemlenen ve varsayılan düzenin kaynağının bulunması amacına yönelmiştir. Şeyleri olduğu haliyle kabul etmek ya da dini öğretinin cevaplarının yerine akli veya maddi bir ilkeyi tespit etmek çabası böylelikle felsefenin ve kendisinden doğacak tüm bilimlerin gelişmesinde önemli bir hususu teşkil edecektir. İyonya ve Pythagorasçı felsefelerin yaptığı şey bu anlamda onları Batı felsefesinin ilk uğrakları yapmıştır. Bizim bildiğimiz ve Batı felsefesinde kabul edildiği şekliyle bu soruşturmayı ilk kez pür felsefe biçiminde yürüten ve nihayetinde soyut bir ilkeyi arkhe olarak tespit eden filozof Anaksimandros olmuştur. Anaksimandros arkheyi apeiron olarak belirler ve söz konusu tartışmayı gözlem-bilimsel sınırlardan çekerek salt felsefi bir temele oturtur. Söz konusu filozofların teker teker tespit ettikleri ilkeler ve teorilerinin önem ile

anlamı bir yana, tartışmamız açısından bizim için önemli olan yan, felsefenin ve özellikle metafiziğin en önemli ve ilk konusunun *aitia* kavramıyla doğrudan ilişkili olduğu gerçeğidir. Bilge kişiler, metafiziğin bu andan sonra kendisinden ayrılmaz bir kavramı olarak "neden"i, daha doğrusu "ilk neden"i araştırmış ve tüm metafizik tarihinin ilk adımını bu kavramların peşinde atmışlardır. Dolayısıyla "neden" kavramı, şeylerin öyle olmasını sağlayan nedenlerinin var olduğu fikri, tartışılma ve ele alınma biçimi dönemlere göre dönüşümler geçirecek olsa da, metafiziğin vazgeçilmez bir kavramı olarak en başından beri araştırma konusu olmuştur. Bu durumun sebebinin, modernlerin sonraları daha açık seçik bir biçimde fark edeceğini bildiğimiz üzere, insan aklının işleyişinde ya da işleyişinin doğasında yattığını ifade etmek yanlış olmayacaktır: insan, şeylerin nedenleri olduğunu düşünmeye meyillidir ve bu yüzden antiklerin vazgeçilmez öğretisi olarak hiçbir şeyin yoktan var olamayacağı düşünülmüş (*nihil ex nihilo fit*) ve bir şeyi bilmek için onun nedeninin tespit edilmesi gerektiği kabul edilmiştir.

Arkhe tartışması metafizik bir kavram olarak "neden" kavramı ya da nedensellik ilişkisinin önemini ortaya koyuyor olsa da kavram felsefe tarihinde ilk kez Aristoteles'in felsefesinde daha önce olmadığı kadar önemli bir rolle karşımıza çıkar. "*Aitia*" kavramı Aristoteles felsefesinde arkhe probleminden bağımsız olarak sisteme dâhil fakat özel bir öğretinin konusunu teşkil eder ve felsefe tarihinin bu erken ama çokça önemli döneminde kavramın kullanılışının en önemli örneğini oluşturur. Bu sebeple kavramın felsefe ve metafizik tarihindeki en önemli temsilcilerinden olduğu için Aristoteles'in felsefesindeki yerini ortaya koymak amacımıza uygun görünmektedir.

Bilindiği üzere Aristoteles, varlığa ilişkin bir disiplin olarak metafiziğin kendisine en çok şeyi borçlu olduğu filozoflardan birisi olmuştur. Varlık bilimini en yüksek ve özel bir alan olarak tanımlayan Aristoteles bilindiği üzere onu "ilk felsefe", "felsefe", "en yüksek bilim", ya da " bilgelik" gibi birbiri yerine geçerek kullandığı birçok isimlerle anmış fakat "metafizik" (*meta ta physika*) kavramının kendisini kullanmamıştır. Aristoteles'in ilgili eserini metafizik diye yayımlayan kişi, tartışmalı da olsa genel olarak kabul gördüğü üzere muhtemelen M.Ö. I. Yüzyılda yaşayan Andronikos olmuştur. Bizim bugün bu başlığı kabul ederek metafizik diye karşıladığımız "ilk felsefe" Aristoteles için en temelde "varlık bilimi"ni ifade eder ve ilk felsefe "nedenlerin bilgisini" araştırıp varlığı sadece nedenleriyle değil, mümkünse ilk ve en genel nedenleriyle bilmeye çalışır. Bu

türden bir bilgelik Aristoteles'e göre tüm diğerlerinden daha üstün olacaktır çünkü bir şeyin olduğunu bilmek hatta zanaatkârlar gibi pratik alanla uğraşan kişilerin örneğinde olduğu gibi "nasıl"ını bilmek yeterli değildir; bir şeyin ancak nedenini ve niçinini bilmek o şeyi hakikaten bilmek anlamına gelecektir ve bu ancak kavramlar yoluyla tümelin bilgisinin peşinde koşulmasıyla gerçekleşebilir (Aristotle: 981a25): "O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır" (Aristotle: 982a). Çünkü en önemli metafizik kavramlardan birisi olarak Aristoteles'e göre "töz, bir ilke ve bir nedendir: hareket noktamız bu olmalıdır" (Aristotle, 1041a6).

Dolayısıyla Aristoteles için bir şeyin ancak ilk nedenini bildiğimizde hakikaten bilindiği ve bilgeliği sağlayanın esas olarak pratik sonuçlarına bakılmaksızın tümelleri bilmek ve evrensel ilkeleri ortaya koymakla ilgili olduğu baştan kabul edilmiştir. Onun kavramlarıyla ifade edilecek olursa en temelde *prote philosophia, prote aitia* ile ilgilenmektedir. Metafizik de böylelikle "varlık olmak bakımından varlığı" araştıran bilimdir. O halde "neden" kavramı hem genel olarak antik düşüncede hem de Aristoteles'in felsefesinde sadece vazgeçilmez bir kavram olmakla kalmaz, ilk felsefenin ve en yüksek bilgeliğin de esas konusunu oluşturur. Fakat burada dikkatli davranıp Aristoteles'in tüm bu "neden" sözcüğüyle dilimize aktardığımız kelimeler için "*aitia*" kavramını kullanmadığını, aksine Grekçenin imkânlarını kullanarak Aristoteles'in başka birçok kavramı devreye soktuğunu hatırlatmakta fayda vardır.[2]

Bununla birlikte Aristoteles'in ilke kavramını neden kavramı yerine kullandığını, daha doğru bir ifadeyle bunların ikisinin kavram olarak farklı olsalar da esasen varlık ve gerçeklik açısından aynı şeye işaret ettiklerini ifade etmek gerekir. Dolayısıyla "neden" kavramı ve "nedensellik ilişkisi", antik dönemde esasen olguların gözlenişinden çıkarsanan ve bu olgulara ya da insan aklına ait bir kategori olarak değil, varlık felsefesi açısından asli bir öneme sahip yani varlığı açıklayan bir kavram olarak kavranmıştır. Hiç şüphesiz kavramın modern dönemdeki farklı kavranışı, ontoloji ile epistemoloji arasındaki sırasıyla söz konusu çağlara tekabül eden yer değiştirmenin

---

[2] Aitia ve aition kavramları Metafizik'te sırasıyla 114 ve 110 kez geçmektedir. Kavramın kullanılışının daha ayrıntılı ve etimolojik bir incelemesi için Bkz. Jaume Casals; Jesus Hernandez Reynes, "A Note On The Use Of "Aıtıa" And "Aıtıon" In The "Metaphysıcs" Of Arıstotle", *Rivista di cultura classica e medioevale;* Accademia Editoriale, Vol. 37, No. 1 (gennaio-giugno, 1995), pp. 89-95.

bir ürünü olarak görülebilir. Modern dönemde tartışma ekseni varlık felsefesi ve metafizikten, epistemoloji düzlemine -mutlak anlamda olmasa da- taşınmıştır.

Bu durumda, ismini farklı anıyor olsak da tümellerin bilgisinin, ilk neden ve ilkelerin araştırmasının, felsefenin erken dönemlerinden itibaren düşünceyi belirleyen bir önemde olduğunu ve bu durumun Platon için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles bilindiği üzere Platon'un idealar kuramı diye anılan düşüncesini eleştirip reddetse de idea ya da "*eidos*" kavramını ondan devralarak kullanmaya devam eder. "*Eidos*"u form olarak oluş ya da varlığa gelişi açıklamada en önemli yere koyan Aristoteles'in düşüncesinin bu yanı, aslında ilk ilke ve nedenlerin neden onun felsefesinde bunca önemli hatta en yüksek önemde olduğunu da açıklar niteliktedir. Ayrıntıları bu çalışmanın sınırlarını aştığı için Platon'un düşüncesini tekrarlamak yerine, ilk ilkelerin ve *aitia*nın bu düşüncede de ne derecede önemli olduğunu, tikel kavramlar değil ama tümellerle olan ilişkisi bağlamında *eidos* kavramını hocasından devralan Aristoteles'in tanıklığında görmüş oluruz. Çünkü Platon da nihayetinde "*idea*"nın bilgisini ararken Aristoteles'le aynı motivasyonu taşır: tümellerin, evrensel ve kalıcı olanın bilgisi, yani hakikat. İşte bu sebeple ilk felsefeyi bildiğimiz anlamıyla başlatan şey, her şeyin değişip dönüştüğü evrende değişmeyenin ne olduğunu, bu kaosun içerisindeki kozmosun nasıl keşfedilebileceğini, insanın yaşamla kurduğu ilişkide hakikat zeminini nasıl koruyup adaletsizliğe hayır diyebileceği bir temel bulabileceğini soran çabalar olmuştur. Bu bakımdan Sokrates önceki filozoflarla Platon ve Aristoteles'in felsefeleri bağdaşmakta ve klasik felsefe o andan itibaren evrensel bir hakikat zeminini aramaktadır. Bu yüzden de ilk ilke ve nedenlerin arayışı, antik dönemde farklı filozoflar değişmeyen bir hakikat arayışı peşinde paralel yolları izledikleri için genel olarak son derece önemli olmuştur.

Aristoteles'in sisteminde "neden" kavramı, "varlık olmak bakımından varlığı" incelerken nihai soruyu teşkil ettiği için o bilindiği üzere madde ve formla oluşa gelen şeylerin "neden"lerini tespit etmeyi denemiştir. Klasik yöntemine uygun olarak çağın yaygın görüşlerinden hareketle *Metafizik*'te ilkin bilgeliğin ne demeye geldiğini araştıran filozof, şimdi *Fizik* adlı eserde de sorduğu soruya geçer ve şeylerin nedenlerini tespit etmeyi dener. Buna göre Aristoteles, Nedenlerin dört tane olduğunu ifade edecektir: (1) bir şeyin kendisinden yapıldığı maddi neden; (2) form ya da örnek

anlamında başka bir deyişle bir şeyin formülü anlamında formel neden (3) hareket ettirici, meydana getiren -ya da onu durduran- fail neden ve (4) nihayetinde Aristoteles'in felsefesinin asla gözden kaçıramayacağı ve Aristoteles'in "iyi olan" da dediği ereksel neden.[3] Aristoteles bu nedenleri tespit ederken esasen dil ve mantığa başvurmuş, durumu "nedenler ise dört anlamda kullanılırlar" (Aristotle, 983a25) diye ifade etmiş fakat neden araştırmasını ontolojik bir kategoriye işaret ederek yürütmüştür. Başka bir deyişle Aristoteles, ilerleyen satırlarda göreceğimiz üzere araştırmayı Kant ve diğer modern filozoflar gibi epistemolojik değil, ontolojik olarak varlığın oluşa gelmesi bakımından yürütmüştür. Burada Aristoteles, ilineksel nedenlerden değil, *hai protai aitiai* dediği ilk ya da ana nedenlerden söz etmektedir, görüldüğü üzere bu ilk nedenler, incelememize konu oluşturan "*aitia*" kavramıyla ifade edilmektedirler. Aristoteles araştırmasının devamında ve farklı eserlerinde nasıl aynı nedenden farklı şeylerin çıkabileceğinin ya da bazı durumlarda bir nedenden zorunlu olarak başka bir şeyin çıkarılamayacağını tartışır. Söz gelimi maddi neden olarak bir tahtadan bıçkı çıkamayacaktır fakat aynı maddi neden olarak bir tahtadan hem masa hem de bir sandalye, fail nedenin kudreti dâhilinde çıkarılabilecektir.[4] Dolayısıyla Ross'un da vurguladığı bir noktayı burada hatırlatmakta fayda var gibi görünmektedir: Aristoteles'in *aitia* kavramını neden olarak kullanışında, neden kavramının modern kullanılışından ciddi bir fark vardır. Biz bugün neden kavramını yalnızca Aristoteles'in fail neden ve ereksel neden dediği anlamlarda kullanırız. Aristoteles'in Maddi ve formel neden dediği şey ise bizler ve modern dönemden itibaren filozoflar için daha çok "analizin karmaşık bir şeyde keşfettiği statik unsurlar olarak göz önüne alırız" (Ross 2011: 124). Bu bakımdan bizler, belirli bir şey meydana gelirken maddi ve formel nedenin zorunlu ve yeterli olduğunu düşünürken, Aristoteles bunları tek başına bir eserin meydana gelmesine yetmeyecek unsurlar olarak ele almıştır. Böylelikle antikler için neden kavramının, çoğu kavramımızda söz konusu olduğu gibi son derece farklı kavrandığı bir kez daha görülmüş olur.

Neden kavramı, nedensellik ilişkisi dediğimiz yani bir şeyin bir

---

[3] Bununla birlikte Aristoteles'in araştırmanın sonunda nihayet esas olarak alacağı nedenlerin maddi ve formel nedenler olduğunu da hatırlatmak gerekir.

[4] Aristoteles'in "neden" kavramı hakkındaki daha ayrıntılı tartışmaları için Bkz. (*İkinci Analitikler*) 98a ve devamı; (*Fizik*) 184a ; (*De Anima*) 410a- 639a; (*Metafizik*) 1070b ve devamı.

başkasının nedeni olduğu, aynı şartlar altında bu nedenin aynı sonucu doğurduğuna dair ilkenin bir öğesi durumundadır. Antik felsefede ontoloji ve mantığın önemli bir unsuru olarak ele alınan kavram, modern felsefeye geldiğimizde nedensellik ilişkisi olarak ifade edilen ilişkinin kendisinin sorgulanması aracılığıyla bir kez daha felsefe ve bilgi açısından önemli bir unsuru teşkil edecektir. Burada, insan bilgisinin araştırılması açısından epistemoloji tartışmalarının en önemli örneklerini teşkil ettiği için David Hume ve Immanuel Kant'ın düşüncelerini ele almak amacımıza uygun görünmektedir. Zira Hume'un bu kavrama ve nedensellik ilişkisinin kendisine yönelteceği kuşkucu eleştiri, insan bilgisinin kendisine hesap vermeden ilerleyemeyeceği bir yarığı ortaya koymakta, Kant ise modern ve Aydınlanmacı bir figür olarak bu yarığı kapatmanın en etkili cevaplarından birisini geliştirmektedir. Dolayısıyla Hume'un yaptığı eleştiri, felsefe tarihindeki bu kuşkucu anı temsil ederken Kant'ın düşüncesi ise evrensel bilginin imkânını savunacak olan bir başka düşünceyi ifade eder.

David Hume'un felsefesini içerisinde kurduğu çağ, modernite ve aydınlanma fikrinin giderek kök saldığı, felsefede de ontolojinin, hâkimiyetini giderek epistemolojiye bıraktığı bir dönemdir. Başka bir ifadeyle bu yeni dönemde felsefede hâkim tartışmalar büyük ölçüde epistemoloji üzerine kurulmuştur ve insan zihni, insanın anlama yetisi ile aklı, bilgi süreçleri ve insan bilgisinin mahiyeti muhtemelen en önemli araştırma ve ilgi konusu olmuştur. "*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*" başlığı Hume'un en önemli eserine ismini verir ve bu başlık, dönemin genel eğilimine uygun olarak son derece yaygın bir ifade durumundadır. John Locke, George Berkeley ve Arthur Schopenhauer da buna benzer başlıklarla yayımlanan, genelde insanın anlama yetisini, doğasını ve insan bilgisinin sınırlarını incelemeye yönelen eserler kaleme almışlardır.

Descartes'ın kuşkucu "yöntem" aracılığıyla ilk kez zihin kavramını kullanarak modern "ben"i keşfetmesi ve akılcılığıyla alevlendirdiği bu tartışmada, Locke bir empirist olarak öne çıkar ve bilgimizin tek kaynağının deneyimden kaynaklanan izlenimler ve ideler olduğunu öne sürer. Locke bu temsili bilgi kuramına göre hem insan zihni ile ruhunun hem de Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini düşünmüştür. Zira ona göre dış dünyada var olan maddi ideler deneyim yoluyla zihin içeriklerini ve idelerini oluştururlar. Böylelikle bu idelerin kendisinde olduğu bir zihin ve ruhun olduğu görülür ve

buradan hareketle de tanrının varlığı kanıtlanabilirdir. Berkeley ise maddi ideleri yani dış dünyanın mutlak varoluşunu reddederek bunların varoluşunu zihne tabi kılar. Böylelikle asli var olanın ideler olduğu sonucuna varır. Yani Berkeley de kuşkuculuğu bir yöntem olarak kullanmış olup yine varlık hakkında kimi yargılara varmıştır. Fakat tüm bu tartışmalara eleştirel bir biçimde yaklaşarak ciddi bir darbe indiren Hume, insan bilgisi hususunda kuşkuculuğun varılabilecek son nokta olduğu yargısına varacaktır. Hume, 17. yüzyılın büyük bilimsel devrimini yaratan önemli etmenlerden birisi olan yeni bilimsel yöntemin dayandığı "inanca" (belief), "doğanın düzenliliği" ve "nedensellik ilkesi"ne ciddi bir eleştiri getirerek onları bir ön kabul olarak görmeyi reddetmiştir. Kant ise bu eleştiriyi kendisine hareket noktası yapmış fakat bu sınırlar içinde kalmayıp sorunu mümkün olduğunca genişletmek koşuluyla haklı bularak tartışmıştır. Kant, Hume'un ona olan etkisini *Prolegomena*'da şöyle dile getirir; "İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur" (Kant 2002: 8).

Hume, bilgi teorisini esasen bir algı ya da izlenimler teorisi olarak geliştirmiştir ve varoluşunun bilgisine dolayımsız olarak varılan tek şey anlıkta dolayımsız izlenimi bulunan şeylerdir. Bu bakımdan Hume bilginin temeline deneyimden gelen izlenimleri koyar fakat o, kuşkuculuğunu daha ileri götürerek, eldeki bu verilerden başka türden şeylerin –sözgelimi tanrı ya da başka metafizik önermeler gibi- varoluşunun bilgisinin çıkarsanamayacağını ileri sürer. Çünkü ona göre kesin bilgi izlenimlerden geliyorsa, dolayımsız izlenimi olmayan şeyler hakkındaki yargılarımız kimi inançlara dayanmak durumundadır. Böylelikle Hume hem günlük bilginin hem de yeni bilimsel teorinin temelinde bazı inançların durduğunu ifade etmektedir. Zira çağındaki metafizik, din ve insan bilgisi, çok çeşitli ideler hakkında tartışmalar yapmaktadır fakat Hume'un temele aldığı önerme bütün bunları sarsmaktadır: izlenimi olmayan ideler olamaz. Burada Hume'un, çağının metafiziğine ve dine bir eleştiri getirdiğini, onu bu meseleler hakkında düşünmeye itenin büyük ölçüde din mefhumu olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Fakat vardığı yere bakılırsa Hume'un vardığı sonuç, sadece din değil tüm bilgimizin temelinde bir inancın yattığı (dini inanç değil bilginin konusu olan ve kanı anlamında *belief*), dış dünyanın varoluşu başta olmak üzere günlük ve bilimsel bilgimizi ilerletenin bu inanç ya da kabul

olduğudur. Özetle Hume, zihinde dolaysız biçimde izlenimden kaynaklanan ideleri olmayan şeylere dair kesin sandığımız bilgilerin esasen bir inanç ya da kabul olduğunu ve aslında bunları rasyonel ve mantıksal olarak "kanıtlamanın" imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Hume'un bu sorunu ortaya koyarken temele aldığı ve hem bizim düşünme biçimimizin hem de bilimin temelinde yer alan temel ilke ya da felsefi ilişki, nedensellik ilkesi olmuştur. Zira nedensellik ilkesi, özdeşlik ilkesi ve zaman mekân ile birlikte bilimin temelinde yatan yedi ilişki türünün en önemli üç ilkesidir (Hume 2009: 62).

Hume, bu bakımdan bilgi görüşünün bir kısmını Locke'tan devralmıştır, ona getirdiği en büyük yenilik ise ideler ve izlenimler arasında yaptığı ayrımdır. "İzlenimler"le Hume her türlü anlık içeriğinin ve bilginin kendisiyle başladığı, deneyin temel verilerini kasteder. İdeler ise izlenimlerin daha soluk kopyaları olarak onların anlıktaki etkileri şeklinde tanımlanabilir (Hume 2009: 17). Hume'a göre her yalın kavram bir izlenimden kaynaklanır. İzlenimler, deneyin temel verileri ve her tür bilginin kendisiyle başladığı temel ise, o halde deney tarafından verilenler, yani öznede bir izlenimi olan şeyler hakkında bilgi sahibi olunabilir. Buradan hareketle Hume kavramlara ilişkin olarak onların hangi izlenimden geldiğini sorar, izlenimlerden kaynaklanmayan kavramlar deneysel temelden yoksundurlar, o halde onlardan bilgi diye bahsedilemez, dolayısıyla onların kaynağı meşru olmayacaktır. İşte Hume'un "nedensellik kavramına ilişkin olarak yaptığı şey de bu anlamdaki bir deneysel meşruiyet hesabı vermektedir" (Denkel 2003: 254). Böylelikle Hume, insanın sadece izlenimleri olan şeylere yani deneyimleyebildiği şeylere dair bilgisi olabileceğini fakat daha önemlisi, sadece algısının varoluşunun bilgisine sahip olan insanın buradan çıkarımla başka bir şeyin varoluşuna dair yargılarının mantıksal ve rasyonel olarak imkânsız olduğunu göstermiş olur. Dolayısıyla Hume'un kuşkuculuğu, çağdaşı düşünürlerden farklı olarak daha ileriye götürülmüştür ve ona göre kesinliğin yakalandığı tek yer izlenimlerin anlıkta oluşturduğu dolaysız, dolayımsız izlenimleridir, dolayısıyla ancak bunların varoluşunun bilgisine kesin olarak varılabilecektir.

Nedensellik ilkesi; "her şeyin, her olayın bir nedeni olduğunu; aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını dile getiren ilke. En yalın anlamıyla biri diğerinin nedeni olan iki şey arasındaki ilişkinin dayandığı ilkeye" denir. Hume'a göre insan bir şeyin etkinliğini gözlemler gözlemez, zaman içinde onu izleyen ya da onu önceleyen başka bir şeyin düşüncesine atlar. Bunu neden ve etki

dediğimiz kavramları kullanarak yapar ve bu olaylar çok sıkı bir bağlantı içindeymiş gibi varsayar. (Hume 2009: 62-65). Esasen bilimin yaptığı da, zihinlerimizin sürekli yaptığı da budur. "Geleceğin geçmişe uygun olacağı" varsayımına dayanarak birbiriyle art arda gelen iki olayın gelecekte de hep böyle art arda geleceği ve dolayısı ile bir ilişki içinde oldukları yargısına varılır. Hume şunu sorar, acaba bu varsayımın kaynağı nedir? "Niçin belli tikel nedenlerin zorunlu olarak belli tikel sonuçları doğurması gerektiği vargısına ulaşıyoruz ve birinden ötekine yaptığımız çıkarsamanın ve buna duyduğumuz inancın doğası nedir?" Dolayısıyla Hume, esasen uzun tartışmaların arkasında şu temel soruyu sormaktadır: aralarında nedensellik ilişkisi olduğu iddia edilen –öyleymiş gibi görünen- iki nesne ya da olay arasındaki "ilişkinin" bir "izlenimi" var mıdır? Eğer doğrudan izlenimi ve idesi olmayan şeyler hakkında kesin bilgimiz olamayacaksa bu ilişkinin zorunlu olduğunu nasıl meşru olarak iddia edebiliriz? Yoksa bu ilişki bir ön kabul, bir inanç ya da bir varsayımdan mı ibarettir? İşte Hume'un yaptığı şey, bilimlerin temelinde yatan ilişki olan nedenselliğin bir inançtan doğduğunu ortaya koyup bu ilişki ve inancın doğasını araştırmayı denemek olmuştur.

Çalışmanın sınırları Hume'un verdiği cevaptan çok ortaya koyduğu sorunu ve kuşkucu tavrını ortaya koyuş biçimini belirgin kılmayı gerektirdiği için burada Hume'un cevabının ayrıntılarını ortaya koymak yerine onu özetlemek yerinde olacaktır. Hume'un bu ilişkinin doğasına dair vardığı sonuç, nedensellik çıkarımının insan psikolojisinden kaynaklanan bir inanç olduğu yönündedir. Hume sorunu şöyle örneklendirir: herhangi bir A olayı başka bir B olayını sürekli olarak izleyip, bunu tekrarlarsa biz buradan hareketle A'yı neden, B'yi de sonuç olarak belirleriz. Öyleyse nedensellik tasarımı nesneler ya da olaylar arasındaki bir ilişkiden türetilmiş olmalıdır. Çünkü ayrı nesne ve olaylar arasında gözlemleyip de izlenimi ile idesini edindiğimiz şey yalnızca iki olayın ayrı ayrı fakat arka arkaya vuku bulmuş olmasıdır. Oysa aradaki ilişkiye dair hiçbir izlenim bizim anlığımıza verilmiş değildir. Oysa aralarında nedensellik bulunduğu varsayılan tüm nesnelerin "bitişik" oldukları açıktır, yine açıktır ki neden sonucu her zaman önceler dolayısıyla bu ilişkide nesneler ardışıktır. O halde bu bitişiklik ve ardışıklık, nedensellik ilişkisinin temelidir. Bununla birlikte bu olayların bitişik ve ardışık olarak sayıca çok kez –hatta bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar istisnasız- gerçekleşmiş olmaları, bu inancın güçlenmesini sağlamaktadır.

Hume burada şuna dikkat çeker; yukarıda bahsedildiği gibi

aralarında nedensellik ilişkisi, “zorunlu bir bağ” olduğu ileri sürülen A ve B olayları yakından incelenirse, deneyde özneye verilenin aslında sadece birbirinden farklı iki olay olduğu, onların aralarında zorunlu bir bağ bulunduğuna dair hiçbir izlenimin olmadığı fark edilir. “İncelemelerimi nesnelerin bilinen niteliklerine çevirdiğim zaman hemen neden-sonuç ilişkisinin hiçbir biçimde onlara dayanmadığını görürüm. İlişkilerini irdelediğimde, bitişiklik ve ardışıklık ilişkilerinden başka bir ilişki bulamam” (Hume 2009: 64). Yani bu olaylar söz konusu olduğunda özne; sadece bitişik ve ardışık iki şeyin izlenimine sahiptir, bir nedensellik izlenimine değil. Hume’a göre insanın bilmesi bakımından olanaklı olan bir kavramın da mutlaka bir izlenime dayanması gerektiğine göre, buradan varabilecek tek sonuç; zorunlu bağıntılılık fikrinin yadsınması olacaktır. Hume burada “bitişiklik ve ardışıklık” ilişkisinin, iki nesne arasında zorunlu bir bağ olduğu fikrine kanıt olamayacaklarını söyler. Bitişiklik ve ardışıklık; şeyler arasında nedensel bir bağ olduğuna kanıt olmaktan uzaktırlar, bunlar eksik ve doyurucu olmayan belirtilerdir. Bir nitelik oluşumu, nedensel olarak bağlı olmadığı bir başkasına değebilir, üstelik onunla ardışık da olabilir. Hume der ki; “Deneyim bize hiçbir zaman nesnelerin içyapıları ya da işleme gücü ile ilgili herhangi bir kavrayış sunmaz, yalnızca zihni birinden ötekine geçmeye alıştırır” (Hume 2009: 122).

Kant ise insan bilgisi açısından ciddi ve yazgısal görünen bu eleştiriyi, metafiziğin saygınlığını da geri kazandıracak şekilde nedensellik kavramı üzerinden yürütmüş ve çağının sorununa son derece modern bir bakış açısına yerleşerek cevap vermiştir. Kant Prolegomena’yı, açıkça belirttiği gibi, “zaten ortada olan” bir bilimin, metafiziğin, olanaklı olup olmadığını ortaya koyma amacıyla yazmıştır. Kant bu bilimin olanağını araştırmaya koyulur çünkü birçok filozof metafizik yapmıştır, yapmaya da devam etmektedir fakat bizde onun olanaklı bir bilim olup olmadığı konusunda hiçbir fikir yoktur. Metafizik eğer bir bilimse, diğer bilimler gibi sürekli bir meşruluk kazanmalıdır. Eğer bir bilim değilse “Nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor”? Kant, sonucunda “[i]ster bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlansın” bu daha fazla böyle süremez, bu bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varılmalıdır” (Kant 2002: 3) demektedir.

Kant’a göre metafiziğin doğuşundan bu yana hiçbir olay Hume’un ona yaptığı saldırıdan daha önemli olmamıştır. Hume metafiziğe bir

şey katmamıştır fakat ona öyle bir eleştiri getirmiştir ki, eğer Hume bu hareket noktasından doğru yöne gitseydi, Kant'ın yapacağını önceden yapmış olabilirdi. Hume metafiziğin önemli bir kavramından yola çıkmıştır ve bu kavramı yarattığı söylenen aklı "kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırmıştır: akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor". (Kant 2002: 5). Yani Kant'ın gözünden baktığımızda Hume, akla ait olduğu söylenen "neden" kavramının deneysel meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

Kant *Prolegomena*'da ve *Arı Usun Eleştirisi*'nde sağlam bir metafizik oluşturmak için ilkin teorik bilginin iki biliminin; matematik ve saf doğanın olanağı araştırmaya koyulur. Metafiziğin olanağı araştırılıyorsa ve metafizik de "sintetik *a priori*" yargılarla iş görüyorsa; o halde öncelikle, kısmen sırf akıl aracılığıyla zorunlu bir şekilde kesin oldukları ve kısmen de deneyden geldikleri bilinen önermeler içeren saf matematik ve saf doğa bilimlerinin, bu olanaklı ve gerçek olan bilimlerin "olanağının ilkesinden" yola çıkılmalıdır. Bu ilkeye ulaşmak ve daha sonra bütün diğerlerinin olanağını bulabilmek için öncelikle saf akıldan gelen bilginin olanağı araştırılıp "Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?" ve "Saf Doğa Bilimi Nasıl Olanaklıdır?" soruları sorulmalıdır. Kant bir bilim olarak metafiziğin olanağını ortaya koyma çabasında bu yolu takip eder. Burada, çalışmanın amacına uygun olarak, "Saf Doğa Bilimi Nasıl Olanaklıdır?" sorusunun cevabıyla sınırlı kalınacaktır. Saf matematik için sintetik *a priori* bilginin olanağı ortaya konmuştu, görünün iki a priori formu olan uzam ve zaman, tüm uzaysal ve zamansal şekillere öngelir ve temelde yatar. Acaba bu ilişki ya da benzeri bir ilişki doğa için de mümkün olabilir mi?

Kant ikili bir anlamı olan doğayı, ilk olarak şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşu olarak tanımlar, doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelmez zira bu anlamıyla onu ne *a priori* ne de *a posteriori* bilemeyiz. Burada ilgilenilen -Kant'ın söyleyişiyle- "*material*" olan, deneyin bütün nesnelerinin tümü anlamında doğadır. Bu, nesneyi belirleyen bir anlamdır. Bu anlamda doğayla ilgilenilir, zira ancak bu anlamda doğa deneyin nesnesidir ve deneyin nesnesi olmayanın bilgisi fizik üstü olacağından burada bununla ilgimiz yoktur. Burada tam da amaca uygun olarak *a priori* olanaklı olan ve tüm deneyden önce gelen ama gerçekliği deneyle onaylanabilen doğa bilgisiyle ilgilenilir. Kant doğayı genel yasalara göre belirlendiği kadarıyla nesnelerin varoluşudur, diye tanımlamıştır fakat "formel

bakıldığında doğa kavramı, tüm bu objelerin yasalara uygunluğunu, yasallığını da (*Gesetzmaessigkeit*) ifade etmektedir" (Cassirer 2007: 222). Şimdi soruyu şöyle tekrarlamak daha uygun olacaktır; "deney nesneleri olarak şeylerin zorunlu yasalara uygunluklarını, veya: bütün nesneleri bakımından deneyin kendisinin zorunlu yasaya uygunluğunu, genel olarak *a priori* bilmek nasıl olanaklıdır"? (Kant 2002: 46)

Burada sadece deneyle ve onun genel ve *a priori* verilmiş koşullarının olanağıyla ilgilenilmelidir, buradan hareketle de doğa; bütün olanaklı deneyin nesnesi olarak belirlenir. Kant burada doğayı "gözleme" kurallarını kastetmez, zira bunlar zaten deneyi şart koşarlar, kastettiği şey deneyle doğadan yasalar öğrenebilmemiz de değildir; çünkü bunlar o zaman *a priori* yasalar olamazlardı. Kant'ın kastettiği deneyin olanağının *a priori* koşullarının, bütün doğa yasalarının kendisinden çıkarılacağı kaynak olmasıdır. Yani şimdi söz konusu olan; özneye uzam ve zaman içinde şeyleri karşılaştırma imkânı tanıyan bir ilksel belirlemeye sahip olan "deneyin işlevi"dir.

Bütün deney yargıları, evet deneyseldirler, yani temelleri duyuların dolaysız algısıdır, fakat deney yargılarının öyle olmalarını sağlayan şey deneysel yargı olmaları değildir, deneysel yargılar ancak duyusal algıda verilenin üstüne, saf anlama yetisinin yarattığı kavramların eklenmesiyle mümkün olur. "Deney yargısı"yla kastedilen; "algı yargı"sındaki gibi sadece öznel geçerliği olan değil, nesnel bir geçerliğe sahip olan yargıdır. Deney yargısı duyusal görünün tasarımlarından ötede, anlama yetisinde yaratılmış özel kavramları şart koşarlar, ancak bu kavramlar onları -önce sırf algı yargısı olanları- nesnel geçerli kılar. "Çünkü örneğin bir bilimsel deneylemeye (*Experiment*) başlarken, daha baştan araya belli kavramları sokarız; yani Kant'ın sözleriyle deneyleme sırasında bizim zaten bu deneylemeye ön gelen ve 'doğanın içine yerleştirdiğimiz' kavramlarımız vardır" (Cassirer 2007: 223). "Doğada belirli öğelerin birbirleriyle bağıntı içinde olduğunu varsaymak ve doğadaki olayların kurallara bağlı bir süreç içinde meydana geldiğini düşünmek", bu varsayımlar olmadan deneyin kendisi mümkün değildir:

> Nesneleri uzay ve zaman içinde bir arada tasarlama imkânına başvurmadan, süreklilik düşüncesi olmadan, ölçme ve saymayı mümkün kılan genel yöntemler olmadan Galilei'nin tek bir deneyleme yapması bile mümkün olamazdı; öyle ki, bu önkoşullar olmadan Galilei'nin ortaya koyduğu problem tamamen anlaşılmaz bir şey olarak kalırdı. Varılan sonuç şu olmaktadır: bizzat deneyin

kendisi bir bilgi tarzını, bir anlığı gerektirmektedir" (Cassirer 2007: 223).

Başka bir deyişle, deney belli mantıksal önkoşullara dayalı bir çıkarım ve yargı sürecini gerektirmektedir, işte Kantçı Kopernik devrimi, bu bakış açısını ifade etmektedir.

Kant saf anlağın yarattığı bu kavramların; algıların, altına sokulacağı ve deneyi olanaklı kılan ve hatta deneyin şart koştuğu kavramlar olduklarını ifade eder. Demek ki deney yargısı karşılaştırmayla genel hale geldikten sonra, bu mantıksal bağlantılılığın üstüne, sintetik yargının "zorunlu ve genel geçer" olmasını sağlayan, "görülerin sintetik birliğinin kavramı" eklenmek zorundadır ve şu kavranmalıdır ki, "deney bizi tek tek parçaların bir araya toplanmasıyla oluşmuş bir 'bütün'e götürmüyor; tersine o, bir bütüne dayalı olarak 'parçalar'ın ve özel içeriklerin bu bütün içinde yerlerine konmasını gözlemsel yoldan mümkün kılan şey oluyor. Öyle ki doğa bile ancak bir sistem olarak düşünülmek zorundadır ki, kendi tek tek halleri, bireysellikleri içinde gözlemlenebilsin" (Cassirer 2007: 224). Bu demek oluyor ki özne; fenomenleri (*phainomena*) birbirlerine bağlamadaki *yasallığı*, yani genelinde doğayı, deney aracılığıyla bilemez, çünkü deneyin kendisi varoluşunu, temelindeki bu *a priori* yasalardan alır. Şöyle söylemek yerinde olacaktır; bir obje, algıya verilen görü çokluğunun içinde ancak anlama yetisinin kavramları aracılığıyla sentetik bir birliğe sokulduğunda tanınabilir.

Böylelikle doğada verilen şeyler, Kant'ın tekrar etmeye gerek duymadığımız kategorileri ya da anlık kavramları altına girerek bilgi nesnesi olurlar. Görünüşler,

> …şeyin kendisinin bir kavramı olarak varoluşun tüm belirlenimlerinin temelinde bulunan töz kavramı altına; veya ikinci olarak, görünüşlerin art ardalığı, yani bir olay söz konusu olunca bir nedenle ilgisinde sonuç kavramı altına; veya zamandaş olma genel olarak yani bir deney yargısıyla bilinecekse, birliktelik (karşılıklı etki) kavramı altına sokulmalıdırlar. İşte böylece *a priori* ilkeler deneysel olmakla birlikte nesnel geçerli olan yargıların -yani doğada nesneleri varoluşları bakımından bağlantı içine sokan deneyin olanağının- temelinde bulunur. Asıl doğa yasaları olan bu ilkelerdir, bunlara dinamik ilkeler denebilir" (Kant 2002: 58).

Kant açıkça ortaya koymuştur ki, nedensellik kavramını doğuran -Hume'a karşı çıkışı buradadır- duyumların birbirini izlemesindeki ardışıklık, kurallılık değildir. Tersine ancak anlakta bir kategori olarak

a priori bulunan nedensellikten hareketle bir obje kavramı oluşturulabilir. İki fenomen ancak neden ve etki bağıntısına sokulduğunda anlaşılabilirdir ve bu birinden diğerine geçiş hiç de keyfi değildir. Saf algı içinde kalınarak, bu algının tekrar tekrar aynı sonucu veren; dolayısıyla bir neden etki ilişkisi içinde olduğu -hem de zorunlu bir ilişki- fikrine varılamaz. Bu zorunluluk ilişkisini ve bu ilişkideki objeyi kavramayı sağlayan anlama yetisinin saf kavramlarından yani kategorilerinden olan "neden" kavramıdır.

Kant Hume'un kuşkuculuğa dayanan eleştirisini yok saymamış aksine bu eleştiriye hak verip, yalnız bu eleştiriye hapsolmadan sorunu genelleştirerek yeni bir bilme idealine doğru yol almıştır: "O (Hume) haklı olarak, nedenselliğin olanağını, başka bir deyişle bir şeyin varoluşunu, onu zorunlu olarak ortaya çıkarmış başka bir şeyin varoluşuyla ilgi içine sokma olanağını, akılla hiçbir şekilde kavrayamayacağımızı ileri sürüyordu". Bu bakımdan Kant'a göre "şeylerin varoluşunun temelinde, kendisi başka bir şeyin yüklemi olamayacak bir öznenin bulunması zorunluluğunu da kavrayamayız; hatta böyle bir şeyin (kullanılışının örneklerini deneyde görebilsek de) olanağı bile kavrayışımızın dışındadır. Aynı şekilde bu kavranamazlık, şeylerin bir arada oluşu için de söz konusudur. "Biz saf algının içinde kalarak ardışıklık denen şeyi objeye katamayız ve objeyi kendi saf algılarımızın sübjektifliğinden ayıramayız. Bizim algıların düzenini bir başka düzen olarak gözlemlememizi zorunlu kılan bir temel kural var ki, zaten bu zorunluluğun kendisi, objede bir ardışıklık tasarımını her halde mümkün kılan şeydir" (Cassirer 2007: 248). Kant'ın olanaklı deney hakkında başından beri belirttiği gibi, özne ancak nesnenin tasarımının bu belirli noktaların biri bakımından belirlenmiş olması -anlama yetisinin kavramlarının altına sokulduğu-şartıyla "düşünür", yani tasarımlar arası sintetik bağlantılar kurar. Kant bütün görünüşlerin anlağın kavramları altına koyulmasının olanağını ve bunun ötesinde "zorunluluğunu" ortaya koymuştur.

Böylece insan bilgisinin, tümevarım problemi diye de bilinen bu kadim hatta yazgısı olabilecek soruna rağmen nasıl dışsal şeylerin bilgisini edindiği hatta evrensel bir bilginin nasıl mümkün olup olamayacağı sorusunun mümkün bir cevabı verilmiş olur. Esasen Kant'ın yaptığı şey, tüm modern felsefenin, yukarıdaki satırlarda da belirtildiği üzere peşine düştüğü bu sorunun cevabını verme amacını daima taşımıştır. Nedensellik ilişkisi, bu ilişkinin mahiyeti ve meşruiyeti hakkında soru sorup, tümevarım üzerinden bilginin mümkünatını araştırmak, böylece sadece epistemoloji değil, metafizik

yapmak anlamına da gelir. Fizikte ve çeşitli felsefelerce başka anlamlarda ele alınmış olsa da metafiziğin en temel kavramlarından birisi olarak nedensellik ilkesinin önemini bu birkaç temsilci üzerinden kavramış oluruz.

Nedensellik kavramı klasik Batı felsefesinin bu iki önemli temsilcisi dışında ve sonrasında analitik felsefe tarafından önemsenmiş ve ele alınmış, bilimin ise hala bilgi üretme sürecinde en çok sırtını yasladığı dayanaklardan birisi olmuştur. Nihayetinde tüm uygarlık ve onun teknolojileri -en ilkelinden en ileri olanına kadar-, şeylerin şimdiye kadar olduğu gibi olacakları ve aynı nedenlerin aynı koşullar altında aynı sonuçları vereceğine duyulan inançla kurulmuştur. Kant'ın kavram açısından ve bilime tüm insan düşüncesi açısından yaptığı en büyük katkıyı onun yasaların yasa olması ile keşfedilmeleri arasında gösterdiği büyük insan bağı olmuştur. Kant'ın durduğu yer ciddi bir metafizik çözümü ifade eder çünkü gerçekten de söz gelimi yer çekimi yasası insanlar adını koymazdan önce de vardır fakat bir sihirden başka bir şey değildir. Ne zaman ki bilim insanı ona bir ad koyar, o zamandan itibaren bu büyü ya da sihrimsi şeyi, değişmez bir fizik yasası ya da kuralı olarak kabul ederiz. Dolayısıyla insan, böyle büyük buluşlar söz konusu olduğunda bir kez daha bilgisinin küçüklüğünü fark etme şansını bulur ve evrende gizem sandığı şeylerle olan ilişkisini gözden geçirme fırsatı bulabilir. Bu bakımdan nedensellik kavramı, insanın evrendeki yeri ve bilgisi, ayrıca bilgiyle olan ilişkisi açısından da son derece önemli fikirler sunan kıymetli bir ilişkiyi ifade eder.

Kaynaklar

Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.

Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristotle. *Physics*, translated by R. P. Hardie; R. K. Gaye, in *The Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, New York, Random House Books, 1941.

Aristotle. *De Anima (On The Soul)*, translated by. J. A. Smith, in *The Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, New York, Random House Books, 1941.

Aristotle. *Metaphsysics,* translated by W. David Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, New York, Random House Books, 1941.

Baum, Manfred. "*Kant ve Saf Aklın Eleştirisi*", *Cogito* içinde, sayı 41/42, Şubat 2008.

Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2007.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Kitabevi, 2001.

Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul, Etik Yayınları, 2003.

Felsefe Sözlüğü, Hazırlayanlar: Abdülbâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*, çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi- Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Platon. *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Ross, David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Wood, Allen. *Kant,* çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

E

Bölüm 15:
Determinizm

Adnan ESENYEL[1]

1. Giriş

Determinizm ya da diğer adıyla belirlenimcilik evrendeki her olayın; bir neden-sonuç ilişkisi, kozmik bir güç ya da bilimin keşfettiği bir takım evrensel doğa yasaları tarafından zorunlu bir şekilde belirlendiğini ileri süren metafizik öğretinin adıdır. Buna göre determinizm evrende rastlantının ve şansın var olmadığını, her şeyin mutlak ve zorunlu bir düzen içerisinde meydana geldiğini iddia eder. Her ne kadar bu düzenin kaynağı tartışmalara konu olsa da neticede determinizmin bütün bir evrene hâkim olduğunu ileri sürenler her şeyin katı, zorunlu ve değişmez bir belirlenime sahip olduğu noktasında uzlaşmaktadırlar. Determinizm bir terim olarak esasen doğa bilimlerinin ciddi bir atılım gerçekleştirdiği Aydınlanma döneminden itibaren yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Örneğin Fransız Aydınlanmasının önemli temsilcilerinden Baron D'Holbach yazdığı *Systeme de la Nature* (*Doğa Sistemi*) isimli kitapta var olanın sadece madde olduğunu ve bu maddenin zorunlu bir takım yasalar tarafından bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde belirlendiğini ileri sürerek (Cevizci, 2002: 172), dönemin determinist evren anlayışını çok karakteristik bir biçimde gözler önüne serer. Özellikle Newton'un evrensel çekim yasasından etkilenen dönemin düşünürleri, tüm evrenin her noktasına istisnasız bir biçimde sirayet eden bir determinizmin savunuculuğunu yapmışlardır.

Ancak evrende bir belirlenimin hüküm sürdüğü düşüncesini sadece Aydınlanma dönemine atfetmek pek de mümkün değildir. Determinizm bu anlamda doğa bilimlerinin keşfettiği evrensel doğa

1 Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

yasaları ile özdeşleşen modern bir terim olmasına rağmen, sahip olduğu fikirsel içerik esasen insanlığın ilk uygarlıklarına kadar geri götürülebilir. Doğanın ve evrenin işleyişini merak eden ilk bilginler evrende var olan sabit, tekrar eden ve öngörülebilir olan bir düzenin arayışı içerisinde olmuşlardır. Uygarlığın ilk dönemlerinden itibaren gözlemlenen doğanın ve evrenin belli bir düzen ve tekrar içerisinde devindiği tespit edilmiştir. Bu tekrar ve düzen özellikle gece gökyüzünde beliren gezegen ve yıldızlarda çok çarpıcı bir biçimde meydana gelir. Sümer, Babil ve Antik Yunan uygarlıklarında, bilginler gök cisimlerine ait bu düzenli ve tekrar eden devinimlere büyük bir ilgi ve merak ile yaklaşmış ve yapılan son derece dikkatli gözlemler neticesinde gök cisimlerinin gelecekteki konumlarını önceden kestirmeye yarayan sistematik bilgiler ortaya koyabilmişlerdir (Yıldırım, 2016: 21). Bunun neticesinde örneğin 18 yıl sonra gerçekleşecek olan ay tutulmasını hesaplayabilmişlerdir. Bu da göstermektedir ki, insanlar evrende belli bir düzenin varlığını daha uygarlığın ilk zamanlarında keşfetmişler ve o günden beri bu düzeni daha yetkin ve anlaşılır bir şekilde ortaya çıkarmaya çabalamışlardır. Bugün doğa bilimlerinin ve kendisine doğa bilimlerini rol model alan sosyal bilimlerin elde ettiği başarılar ve keşifler işte bu söz konusu edilen çabanın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün bile bilimler şu ya da bu şekilde evrenin belirli deterministik (yani yasalı) bir takım özellikler sergilediği varsayımı üzerinden icra edilir. Bilim adamının başlıca görevi işte bu deterministik yapıyı daha ayrıntılı bir şekilde keşfetmektir. O halde bütün çaba bu belirli düzeni görünür kılmak ve böylece doğanın nasıl işlediğini açığa çıkarmaktır. Evrende keşfedilecek bir takım yasaların var olduğu varsayımı ile hareket eden bilim adamı bu anlamda sırtını bir nevi düzenli, belirli ve determinist bir varlık anlayışına yaslar.

Evrenin belli bir düzen ve belirlenmişlik içerisinde var olduğuna ilişkin kanı, medeniyetin ortaya çıktığı günden beri kabul gören bir görüş olsa da ve yine içinde bulunduğumuz teknoloji çağında bilimsel bakış tam da bu düzeni tarihte eşi benzeri görülmemiş düzeyde açıkladığını iddia etse de evrenin nihai olarak ve tümüyle belirlenmiş bir uzam-zaman niteliği sergileyip sergilemediği, metafiziğin en önemli tartışma konularından birisini meydana getirir. Kısaca söylemek gerekirse metafiziğin en temel sorularından birisi bütün bir varlık alanına yayabileceğimiz bir determinizmin var olup olmadığıdır.

Varoluş dediğimiz şey tümüyle rastlantısal ve kaotik midir, ya da

kısmen rastlantısal kısmen de belirlenmiş midir, yoksa baştan sona mutlak bir biçimde mi belirlenmiştir? Eğer belirlenmişse, bu belirlemenin kaynağı nerede yatmaktadır? Determinizm, doğanın özsel bir niteliği değil de, insan zihninin kendi özelliklerini doğaya yansıttığı bir mekanizma olabilir mi? Özünde metafiziksel olan bu gibi sorular iki bin yıldır felsefe tarihini, son 300 yıldır da olağanüstü bir hızla gelişen doğa bilimlerini meşgul etmekte ve çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Fakat determinizmin var olup olmadığı meselesi; sadece bilimsel, epistemolojik, ontolojik veya saf metafiziksel bir sorun olmakla kalmaz. O aynı zamanda ahlaki bir takım içerimlere de sahiptir. Çünkü determinizm doğrudan insanın özgür olup olmadığı meselesiyle de yakından ilgilidir. Eğer iddia edildiği gibi evren belirlenmiş bir yapıdan ibaretse, evrenin bir parçası olan her birimiz de bu belirlenmişliğe tabi olmak durumunda kalır ve böylece insan olmanın en temel özelliği olan *özgür irade* adeta bir illüzyona dönüşür. Böylesi bir determinist yapı içerisinde insanlar özgür değil; fakat sadece özgür istemelere sahip olduğu sanrısına sahip olan mutlak ve zorunlu olarak *belirlenmiş* bir takım canlılara dönüşür. Katı bir determinist evren anlayışında; ahlak, sorumluluk, adalet gibi insanlığımızı tesis eden birçok kavram anlamlarını yitirme tehlikesi ile karşı karşıya gelir. Her ne kadar birçok düşünür determinizm ile özgürlüğün bağdaşabileceğini ileri sürse de, bu iki dışlayıcı kavramı sorunsuz bir biçimde bir arada tutmak oldukça güçtür. Dolayısıyla determinizm problemi, insanın özgürlüğü ya da belirlenmişliği problemine yakından bağlıdır. Söz konusu edilen tüm bu sorular ve sorunlar determinizmi, metafiziğin en önemli konularından birisi haline getirmektedir.

Ancak günümüzde, determinizm probleminin metafizik bir problem olmadığına ve onun tümüyle bilim adamlarının deneylerine, hipotezlerine ve teorilerine terk edilmesi gerektiğine ilişkin kanı oldukça güçtür. Bu kanıya göre eğer evrende var olduğu kabul edilen düzen ve yasalar doğa bilimleri tarafından keşfediliyorsa determinizm de tümüyle bilimin konusu olmalıdır. O halde, determinizme ilişkin metafiziksel bir sorgulamaya girişmeden önce ilk olarak determinizm probleminin metafiziksel kökeni ortaya konulmalı ve onun neden sadece bilimsel bir teori olarak anlaşılamayacağı gösterilmelidir. Aşağıdaki bölümde determinizmin hangi yönleri ile metafizik ve bilim için bir problem ortaya koyduğu irdelenecektir.

2. Determinizm, Bilim ve Metafizik

Klasik metafiziğin, Nietzsche sonrası dönemde yerini post-modern anlatılara bıraktığı 20. yüzyılın başlarından itibaren determinizmin varlığı ya da yokluğu çoğunlukla doğa bilimlerinin yöntemi ile belirlenmeye çalışılmış ve genellikle bilimsel yasalar ile özdeşleştirilmiştir. Esasen bu süreç daha 17. ve 18. yüzyıllarda başlamış ve determinizm özellikle Newton'cu mekaniğin ortaya çıkmasıyla "evrensel nedensellik yasası" olarak adlandırılmaya başlanmıştır (Butterfield, 1998: 113). Bu determinizm tanımında, her olgu kendisini belirleyen bir nedenin sonucu olarak var olur. Böylece bütün evren bir neden-sonuç bağlantısı içerisinde anlamlandırılır. Bu bakış açısında evrendeki mevcut koşulların ve nedenlerin bilgisine sahip olan birisi, evrenin gelecekteki durumunu öngörebilir hale gelebilir. Görüldüğü üzere determinizm önce nedensellik bunu takiben de bir öngörülebilirlik fikri ile ele alınmaya başlanır ve böylece neredeyse iki asır boyunca Newton'cu paradigma içerisinde bilim, determinizmi bu iki kavram ile birlikte değerlendirir. Ancak 20. yüzyılın başlarında önce Newton'un mutlak uzam ve zaman fikri Einstein'ın özel ve genel görelilik kuramlarıyla sarsıldıktan ve atom altı parçacıkların hiçbir deterministik kurala uymadığı görüldükten sonra, klasik-mekanik belirlenmiş evren modeli kendisini büyük bir kriz içerisinde bulur. Bu kriz sonrasında determinizm önce nedensellik sonra da öngörülebilirlik ile sahip olduğu sözüm ona bağı ciddi ölçüde yitirilme tehlikesi ile karşı karşıya kalır.

Son yüz yılda bilim dünyasında ve bilim felsefesinde yapılan araştırmalar determinizmin hiç de öngörülebilirlik ve nedensellik gibi kavramlar üzerine yaslanamayacağını ima eder. Örneğin Earman gibi bilim felsefecilerinin vurguladığı üzere, determinizm gibi son derece muğlak bir kavramı, nedensellik gibi hiç de açık olmayan felsefi bir terimle özdeşleştirmek ve tanımlamak işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirebilir (1986: 5). Earman'a göre ileri sürülen bilimsel bir yasayı neden-sonuç ilişkisine indirgemek bu yasada söz konusu edilen determinizmi (belirlenimi) daha da anlaşılmaz ve mistik bir konuma yerleştirecektir. Üstelik nedensellik ilkesi, Hume tarafından insan psikolojisinin bir niteliği olarak ortaya konulduğundan beri zaten bilimsel açıklama için oldukça problemli bir zemin teşkil etmekte ve sonu gelmeyen tartışmalara konu olmaktadır. Diğer taraftan kuantum fiziğinde yapılan çeşitli deneyler sonucunda, atom altı parçacıkların hızını ve yerini aynı anda belirleyecek hiçbir aygıta sahip olamayışımız da, en azından atom altı düzeyde ileri sürülebilecek her tür kesin ve

mutlak öngörü çabasını olanaksız kılmaya yeter de artar. Buna göre atom altı parçacıkların yapısını inceleyen kuantum fiziği, gözlem için tek bir kesin sonucun öngörülemez olduğunu ileri sürer. Bunun yerine o, olasılık içeren farklı sonuçlar öngörür ve bunların ne kadar olası olduğunu ortaya koyar. Böylece atom altı düzeyde bilim kaçınılmaz olarak bir öngörülemezlik ve rastlantısallık özelliği kazanır (Hawking, 2015: 78). Bu ise bilimin, deterministik öğesini neredeyse tümüyle kaybetmesine yol açar. Böylece mikroskobik düzeyde, şimdiye dek kesin bir neden-sonuç ilişkisine dayalı olan bilimsel öngörü, yerini olasılık ve istatistik temelli bir yoruma bırakır (Reichenbach, 2000: 133). Sonuçta nedensellik ve öngörülebilirlik ile bağını yitiren bilimsel yasaların deterministik zeminleri adeta temelden sarsılmış olur. Bu ise yeni baştan determinizmin ne olduğu ve evrenle ilişkimizi tesis etme noktasında nasıl bir işleve sahip olduğu sorularını gündeme getirir. Böylece sadece deney ve gözleme dayalı bir kurgu ile iş gören ve bunun sonucunda birbirleriyle görünürde alakasız olan iki büyük teoriye ulaşan doğa bilimleri, determinizm konusunda ister istemez yüzünü yine felsefeye ve metafiziğe çevirmek durumunda kalır. Neticede bir yandan Einstein'ın *görelilik yasalarının* büyük ölçekteki nesneler (gezegenler, yıldızlar, kara delikler vb.) söz konusu olduğunda işe yarar görünmesi, diğer taraftan atom altı düzeyde Heisenberg'in *belirsizlik yasasının* iş başında olması ve en önemlisi fizik biliminin, bu iki temel yasayı birbirine bağlayacak bir ilkeden yoksun olması, evreni tümüyle açıklayacak determinist öğelere sahip bütünlüklü bir yasadan bizi mahrum bırakır. Stephen Hawking'in de söylediği gibi bilimin belki de günümüzdeki en büyük projesi fiziğin bu iki temel alanını birleştirebilecek bütünsel bir teoriye ulaşmaktır (215: 205). Ancak bizzat doğası gereği determinizme kapılarını kapatmış gibi görünen kuantum düzeyinin böylesi bir çerçeveye ne şekilde izin vereceği meçhuldür.

Ortaya konulan çok sayıda indeterministik öğeye rağmen bilim yine de bir determinizme, yani olguların meydana gelişini anlamlandırmamıza yarayacak bir düzene ve öngörüye dönme isteğini devam ettirmektedir. Neticede bilim, doğada bir düzen keşfetme faaliyeti olarak kurulmuştur. Ancak fizik en azından şimdilik, yukarıda söz konusu ettiğimiz bu iki muazzam teoriyi birleştirecek bir ilkeyi henüz keşfedebilmiş değildir. Tüm bunlar determinizmin bilim için bir muamma olarak kalmaya devam ettiğini gösterir. Ancak buna rağmen bilim ısrarla deterministik bir evren anlayışından hareketle (yani evrende keşfedilmeyi bekleyen evrensel

bir takım yasaların var olduğu anlayışı ile) iş görür. Bu ise bizi yeni baştan determinizmin ne anlama geldiği sorusuna geri götürür. Eğer determinizm bazı bilim felsefecilerinin söylediği gibi bir nedensellik ile açıklanamıyorsa ya da öngörülebilirlik üzerine kurulamıyorsa, üstelik kuantum düzeyinde gerçekleşen olgular bir determinizm anlayışı ile tümüyle bağdaşmaz haldeyse, evrende en azından kısmen tecrübe ettiğimiz düzenlilik ve belirlenmişlik ne anlama gelir? Bizim gerçekte gözlemlediğimiz şey nedir? Doğanın kendisinde bulunmayan bir özelliği ona atfediyor olabilir miyiz? Bu sorular bizi bilimden çok bilim felsefesine ve oradan da metafiziksel bir kavrayışa götürmektedir.

Determinizm sadece evrensel ve kuşatıcı bir yasanın varlığı olarak anlaşılacaksa bile, sorulması gereken esasen bu yasanın kaynağıdır ki bu da bizi yeni baştan metafizik sorgulamanın içine götürür. Determinizm problemi, doğası gereği metafizikseldir. Öyle ki evren ister bütünsel anlamda deterministik nitelikler sergileyen bir yapı olarak ele alınsın, isterse de düzensiz bir yapı olarak görünsün neticede her iki tutum da belli noktalarda metafizik olana temas etmek durumunda kalır ve böylece metafiziksel yargılar olmaktan kurtulamazlar. Bu anlamda bilimsel yaklaşım, kabul etmese dahi determinizmin ontolojik statüsü ile ilgili olarak ister istemez aşamayacağı bir sınır durumuna gelir ve bu noktada araştırmanın bizatihi kendisi metafiziksel bir karakter kazanır. Bu durum aslında açık bir şekilde insanın varlıkta ve evrende işgal ettiği konum ile yakından ilgilidir. İnsan, determinizm kavramı ile esas olarak kendisinin de dahil olduğu bir varlık alanına ait bütünsel ve kuşatıcı bir belirlenimde bulunmak ister. Ancak bu isteğin kendisi çoğu zaman bir imkânsızlığa işaret eder. Çünkü eğer bir determinizm var ise, insan da ona dahil olmak ve onun tarafından belirlenmek durumundadır. Dolayısıyla insan bu konu hakkında bir anlamda daima "içeriden" konuşan, düşünen ve değerlendiren birisi olarak kalır. Oysa evrende ve varlıkta determinizmin hüküm sürüp sürmediğini belirleyebilmek için insanın; kendisine, evrene ve varlığa "dışarıdan" bakabiliyor olması gerekir. Açıktır ki insan böylesi bir "tanrısal göze" sahip değildir ve evrene, varlığa dışarıdan bakabilmesi de mümkün değildir. İnsan daima "içeride" bulunan bir varlık olarak ne kendisine ne de evrene "dışarıdan", aşkınsal bir erişime sahiptir. Bu anlamda kendi olgusallığına ve "içlemine" mahkûm bir biçimde "aşkın" bir problem hakkında bir takım değerlendirmeler sunmak isteyen insan, aşılamaz bir sorunla karşı karşıya kalır. Bu sorun aslında diğer tüm metafiziksel

problemler için de geçerlidir. Kant'ın da ifade ettiği gibi metafizik adeta insanın doğal bir eğilimidir (*Saf Aklın Eleştirisi*, B21-23) ve bu eğilim gereği insan belki de asla yanıtlayamayacağı ama sormadan da edemediği bu sorular tarafından rahatsız edilir (*Saf Aklın Eleştirisi*, A VII). Kant'ın izinden gidecek olursak diyebiliriz ki, kesin bir yanıtı olmasa dahi doğanın ontolojik olarak bütünsel ve önceden belirlenmiş bir düzene sahip olup olmadığı, insanın sormadan edemeyeceği bir sorudur. Burada yapılması gereken şey belki de sorunun ne sorduğunu daha derinlikli bir şekilde anlamlandırmaya çalışmaktır. Kısaca söylemek gerekirse, insan neden determinizmin varlığını ya da yokluğunu sorgu konusu eder, determinizmin insan için nasıl bir değeri vardır?

Yukarıda değinmiş olduğumuz üzere determinizm insanın dünyayla ve de doğayla bir ilişki kurma biçimidir. Belki de determinizmin özüne ilişkin en önemli belirlenim bu hususta yatmaktadır. Çünkü insanın dünyayı, yaşadığı çevreyi anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için bu dünyanın düzenli ve önceden tahmin edilebilir olması gerekir. Bir başka deyişle dünyanın keşfedilmesi, kaçınılmaz bir şekilde onda sürekli olarak tekrar eden olgulara bağlıdır. Kaotik, düzensiz olan ve olguların tekrar etmediği bir dünya ve çevre; insanın anlama yetisi için bütünüyle yabancı, bilinmez ve çok daha önemlisi belki de tecrübe edilemez olmak durumundadır. Bu anlamda içinde ikamet ettiğimiz dünya tam da kavranabilecek olan belli bir düzenliliğe sahip olduğu için insanın evi haline gelebilmektedir. Çok daha önemlisi esasen akıl yetisi de sadece belli düzenlilikleri idrak edip kavrayıp anlamlandırabilir. Hatta denilebilir ki, aklın en önemli niteliklerinden birisi bu tecrübe ettiği düzenlilikleri tespit edip onları evrenselleştirmek ve yasalaştırmak olmuştur. İnsan sadece bu şekilde doğanın kendisi ile bir ilişkiye girebilir. Böylece, düzenlilik arayışı insanın kendi çevresi ile anlamlı bir ilişki kurmasının dışa vurumu haline gelir. Neticede determinizm, insanın doğada bir yer edinmesinin vazgeçilmez koşullarından birisini meydana getirir. Bilimsel yaklaşım da işte bu sürecin en üst düzeyini temsil etmektedir. Determinizm insanın; evrenin işleyişini anlama, açıklama, onun gidişatını öngörme ve en sonunda ona hâkim olma çabasının bir ürünüdür. Böylece determinizm insanın hem teorik hem de yaşamsal-pratik ihtiyaçlarına cevap veren bir öğretiye dönüşür. Sadece tekrar eden, düzenli olan ve belirlenmiş şeylerin sistematik ve bütünlüklü bilgisine ulaşabilen insan, aynı zamanda yalnız bu sistematik bilgiler sayesinde doğaya ve evrene hükmedebilir. Dolayısıyla determinizm

bir yandan insan aklının işleyiş biçimine bağlıyken, diğer yandan da onun kendini koruma ve "ötekini" denetleme içgüdüsünün bir sonucudur. Tüm bunlar aslında determinizm probleminin, insan varoluşunun aldığı yönelim ile yakından ilgili olduğunu gösterir. Determinizmi bu ilgiden koparmak, onun özsel işlevini görmezden gelmeye ve böylece bu özle hiç alakalı olmayan bir takım sonuçlara varmamıza sebep olur. Bugün, metafiziksel ve felsefi bakışı verimsiz ve yetersiz gören bilimsel yönelim tam da bu özle alakasız olan bir takım sonuçlara ulaşır. Determinizmi, insanın varoluş probleminden bağımsız ve izole edilmiş bir şekilde ele alan bu yönelim varoluşumuza hiçbir şekilde dokunmayan açıklamalar sunmaktadır.

Tüm bu söylenenlerden sonra hakkında düşünmemiz gereken soru ise şudur: İnsanı çevresine, dünyaya ve evrene anlamlı bir şekilde bağlayan ilke determinizm ise bu, evrenin kendisi deterministik bir yapıya sahip olduğu, yoksa insan kendi çevresini determinist bir şekilde düzene soktuğu için mi böyledir? Kısaca, determinizm ontolojik ve nesnel bir boyuta mı sahiptir yoksa sadece epistemolojik açıdan insan aklının doğaya yansıttığı zihinsel bir mekanizma mıdır? Bu soruya tatmin edici bir yanıt vermeden ya da en azından bu soru üzerinde yeterince kafa yormadan determinizmin veya indeterminizmin varlığı hakkında konuşmak bizi temelsiz ve verimsiz bir tartışma alanına çekecektir. Çünkü burada söz konusu edilen husus, determinizmin varlığı ya da yokluğundan çok böylesi bir kavramsal içeriğin nereden kaynaklandığını anlayabilmektir. Bu ise insanın dünyayla sahip olduğu ilişkisel var olma tarzını göz önünde bulundurmak anlamına gelir. Determinizmin ontolojik, bilimsel ya da gerçeklik boyutunu ileri süren düşünürler, genellikle onun yukarıda söz konusu ettiğimiz bu temel insani boyutunu gözden kaçırma tehlikesi ile karşı karşıya gelmektedir. Ancak ne olursa olsun determinizm; insanın kendi çevresiyle, dünyayla, doğayla ve evrenle bir ilişki kurma biçimi olarak karşımıza çıkar ve determinizm hakkında yapılacak her değerlendirme bunu göz önünde bulundurmalıdır. O halde esas mesele determinizmin, bu ilişkinin hangi tarafında yer aldığını açığa çıkarmaktır.

3. İdealizm ve Realizm Arasında

Bu alt başlıkta determinizmin var olduğu konusunda anlaşan fakat onun kaynağı konusunda bir çatışma içerisinde bulunan idealist ve realist tutuma değineceğiz. Esasen bu iki tutumdan realist olan hem

doğa bilimlerinin yaklaşımına yakın olmakla hem de sağduyuya hitap etmekle daha çok taraftar kazanmıştır. Diğer taraftan daha felsefi ve metafiziksel bir izlenim bırakan idealist tutum genellikle daha marjinal bir yaklaşım olarak değerlendirilir. İdealist tavırda determinizm, ilkesel olarak öznenin zihnine ait bir nitelik olarak değerlendirildiğinden bu değerlendirme olağan olarak karşılanabilir. Kısaca idealistlere göre doğanın deterministik olmasının altında, öznenin kendi zihinsel süreçlerini doğaya uygulaması yatmaktadır. Determinizme real açıdan yaklaşan düşünürler ve bilim adamları ise doğanın bizatihi kendisinde insandan yani algılayan özneden bağımsız bir belirlenimin/determinizmin hüküm sürdüğünü iddia ederler. Onlara göre evrenin tümü mekanik-determinist bir nitelik arz eder. Her şey evrensel yasaların mutlak belirlenimi altında vuku bulur. Bu fikir, daha önce değinmiş olduğumuz üzere Aydınlanma Çağı'nın en karakteristik bilimci tutumuna karşılık gelir. Bu tutum özellikle Newton'un evrensel yasalarla betimlediği mekanik evren anlayışını kendisine örnek alır. Newton mekaniğinin, mutlak uzam ve zaman fikrini pekiştirmesi ve kütle çekim yasasını ortaya koyması ile birlikte geriye kalan yegâne husus, bu düzenli doğanın bilim adamları tarafından keşfedilmesidir. Bu bilimsel paradigmaya göre Newton fiziksel dünyanın tam mekanik bir açıklamasına izin verecek bir düzenek keşfetmiştir. Bunu en iyi Newton'un ikinci yasasında görebiliriz. Bu yasaya göre bir cisme uygulanan kuvvet, o cismin kütlesi ile ivmesinin çarpımına eşittir. O halde eğer biz cismin kuvvetini ve kütlesini bilirsek, onun hareketini hesaplayabilir ve böylece onun gelecekte hangi konumda yer alacağını öngörebiliriz ki, Newton tam da bu şekilde gezegenlerin ve diğer gök cisimlerinin nasıl hareket ettiklerini hayret verici bir kesinlikte hesaplayabilmiştir (Butterfield, 1998: 113). Bu durumun evrendeki her nesneye uygulanabileceğini düşünen bu türden determinizmin savunucuları böylelikle evrenin gelecekteki halinin en ufak ayrıntısına kadar hesaplanabileceğini ileri sürerler. Bütün bir varlık alanının deterministik bir nitelik sergilediği fikri Aydınlanma döneminden itibaren 20. yüzyılın ilk yıllarına kadar başat kabullerden birisi olmuştur.

Özellikle Pierre Simon de Laplace'ın 1820 yılında kaleme aldığı *Essai Philosophique Sur les Probabilités* (*Olasılıklar Üzerine Felsefi Bir Deneme*) isimli kitabında ortaya koyduğu determinizm tanımı uzun yıllar boyu standart yorum olarak kabul edilmiş ve adeta bilimsel paradigma haline gelmiştir. Laplace'a göre evrenin hâlihazırdaki konumu,

geçmiş nedenlerin zorunlu bir sonucudur ve doğal olarak onun şu andaki konumu da gelecekteki konumunun belirleyici nedenidir. O halde eğer doğayı harekete geçiren tüm kuvvetler ve doğayı oluşturan tüm nesnelerin kesin konumları "üstün ve kozmik bir akıl" tarafından işlenecek veriler olarak bilinebilseydi, bu akıl için hiçbir şey belirsiz olmazdı ve *gelecek* tıpkı *geçmiş* gibi bu varlığın gözleri önünde büyük bir kesinlikle sunulurdu (Laplace, 1902: 4). Böylece Laplace, Newton'un fiziği vasıtasıyla determinizmin realist yorumunu en uç noktaya kadar taşır ve onu adeta kesin bir öngörülebilirlik fikri ile tanımlar. Dolayısıyla Laplace esasen realist olan yaklaşımını özünde epistemolojik bir düşünce ile temellendirir ve determinizmi bilgisel bir sürece yaklaştırır. Bu ise bir anlamda adeta insanın doğayı tümüyle fethetmek üzere olduğunu ilan eder. Bu anlayışa göre insanın bilimsel tutumu şimdi olmasa da belki yüzyıllar içinde insan aklına evrenin tüm işleyişini öngörme fırsatı verecektir. Aydınlanmanın ideali böylelikle gerçekleşmiş olacak ve insan aklı tüm doğanın işleyişine hâkim olarak mutlak ve rakipsiz bir bilgisel egemenliğe erişecektir. Laplace'ın görüşünde somutlaşan bu deneme olumlu bir yaklaşım gibi görünse de aslında determinist ilkeyi zayıflatan bir tehlikeyi kendi içinde barındırır. Çünkü Aydınlanmanın bu yorumu, determinizmin tesis edilmek istenen ontolojik statüsünü öznenin bilme ve öngörme kapasitesine indirger. Evrenin bütün düzenini bir öngörme edimine bağlamak bizzat bu düzenin otonomisini tehdit eder hale gelir. Neticede özne bir şekilde evrenin geleceğini öngörecek kapasiteye sahip olamıyorsa ya da öngörüleri hatalı çıkıyorsa, determinizm terk edilmek durumunda kalınan bir varsayıma mı dönüşmelidir? Açıktır ki bu, determinizmin realist yorumu tarafından kabul edilebilecek bir sonuç değildir. Bu yüzden Laplace gibi doğadaki determinizmi bir öngörülebilirlik fikri ile özdeşleştirmek bizzat determinizmi pek de sağlam olmayan muğlâk bir zemine terk eder.

Diğer taraftan zaten Max Planck ile başlayan Kuantum fiziğindeki gelişmeler Laplace'ın anladığı tarzdaki klasik determinizmi kökten yıkmıştır. Kuantum fiziği bize atom altı parçacıkların hız ve konumlarını aynı anda öngörmenin olanaksız olduğunu kanıtlar (Yıldırım, 2002: 128). Kuantum fiziğinin bulguları en azından determinizmin yeni baştan tanımlanması ve irdelenmesi gereken bir kavram olduğunu gösterir. Kısaca, determinizmin realist tutumu eleştirel bir biçimde yeni baştan gözden geçirilmelidir. Nihayetinde kuantum fiziği bize, verili bir durumda neyin olup bittiğini kesin olarak vermez; fakat sadece belirli bir takım sonuçların olasılıklarını

verir. Böylece elimizde atom altı parçacıkların sadece kesin olmayan istatistiksel bir takım verileri kalır. Gerçi bu veriler de bir takım yasalar ile elde edilir. Özellikle Schrödinger'in denklemi bu noktada kuantum mekaniğine hâkim olan yasallığı gözler önüne serer (Hoefer, 2016). Ancak ne olursa olsun atom altı düzeyde, alıştığımız determinizm kavramını tümüyle aşan bir süreç yaşanmaktadır ve bu bağlamda bir neden-sonuç ilişkisinin imkan tanıdığı öngörülebilirlik fikrine dayanan klasik determinizm burada hiçbir şekilde işe yaramaz.

Ancak determinizmin katı savunucuları, yani determinizmi değişmez bir takım zorunlu ve kesin sonuçlara dayandırmak isteyen Einstein gibi düşünürler, atom altı parçacıklara ait hareketlerin açıklanamamasını; bu parçacıklarda var olmayan deterministik öğelere değil. fakat bizzat bu parçacıkların hareketlerini kesin verilerle açıklayamayan bilim adamlarının ölçme ve değerlendirme eksikliğine dayandırır. Bu anlamda Einstein determinizmin sadece makro evrenin değil aynı zamanda mikro evrenin, yani atom altı dünyasının da gerçek (real) bir özelliği olduğunu ileri sürer. Böylelikle Einstein, meşhur olmuş "Tanrı zar atmaz!" ifadesi ile atom altı dünyanın da esasen bir takım kesin deterministik sonuçlarla açıklanabileceğini vurgular. Buna göre evrenin hiçbir noktasında rastlantı ve şansın olmadığını iddia eden Einstein, evrenin belirlenmiş yekpare bir düzenek olduğu noktasında ısrarcıdır. O halde doğanın hiçbir noktasında ve atom altı düzeyde dahi, "bir zar atılırken" kendisini gösteren rastlantı ve şans faktörüne yer yoktur. Dolayısıyla Einstein, kesin bir takım belirlenmişlikler sunan determinizmin, kuantum düzeyinde de geçerli olduğunu fakat bu düzeyi deterministik tarzda açıklayacak araçları henüz geliştiremediğimizi savunur. Bu düzeyde ona göre söz konusu olan esasen bir ölçme problemidir. Oysa kuantum fizikçileri bunun bir ölçme problemi olmadığını, tam tersine bizzat atom altı parçacıkların doğası gereği belirsiz bir yapı sergilediğini savunur. Onlara göre tam da bu yüzden atom altı dünyasını, klasik bir determinizmle açıklamak mümkün değildir. Netice itibarı ile bugün gelinen noktada bilimsel açıdan elimizde evrenin işleyişine ilişkin iki büyük teori bulunmaktadır. Makro düzeyde deterministik mikro düzeyde ise indeterministik bir evren modelini benimseyen günümüzün fizik bilimi henüz bu iki alanı kuşatacak ve birbirine bağlayacak olan yetkin bir teori geliştirememiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi böylesi bir teoriye ulaşmak belki de fiziğin günümüzde en önemli amaçlarından birisini teşkil eder.

Ancak atom altı düzeyin klasik determinizme şiddetli bir direnç

göstermesi ve belirsizlik ile rastlantı karakterinin dışına henüz çıkmıyor olması başka bir takım felsefi ve metafiziksel çıkarımlar yapmamıza da olanak sağlayabilir. Eğer evrenin ve evrendeki tüm cisimlerin temelinde atom altı parçacıkların bulunduğunu kabul edersek ve bu parçacıkların özsel olarak belirsiz bir yapı sergilediği sonucuna varırsak, o halde bu parçacıkların oluşturduğu evrenin kendisinin de, farkında olmadığımız bir indeterministik nitelik sergilediği pekâlâ ileri sürebilir. Buna göre doğada tecrübe ettiğimizi ve keşfettiğimizi zannettiğimiz deterministik öğeler bu bakımdan sadece indeterministik olan atomsal düzeyin bir modifikasyonundan ibaret olabilir. Bu durum ise klasik determinizmi bize sadece indeterminizmin başkalaşmış hali olarak sunar. Yani determinizm bu bakımdan henüz idrak edilememiş bir indeterminizm ya da kaos olabilir. Netice itibarıyla evrenin tamamı özünde bir belirsizlikle karakterize edilebilir. Böylece evren kendi özünde gerçekten de belirsiz ve kaotik bir yapı sergiliyor olabilir ve belki de insan zihni sahip olduğu düzenlilik mekanizması ile onu sadece *görünüşte* deterministik bir süreç olarak algılamaktadır. İşte bu bakış açısı insanın neden doğayı gözlemlediğinde bir takım düzenlilikler algıladığını açıklamamıza izin verebilir. Bu durumda determinizm doğanın değil fakat insan aklının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle determinizmin realist yorumu bizi şaşırtıcı bir biçimde determinizmin idealist yorumu ile baş başa bırakır.

Bu noktada dikkatimizi Alman filozof Immanuel Kant'a çevirebiliriz. Çünkü Kant tam da zorunluluk, nedensellik, determinizm, yasallık gibi kavramlar söz konusu olduğunda örnek bir idealist tavır sergiler. Ona göre varlığın ya da doğanın *kendisinde* hüküm süren bir determinizmin ya da zorunlu bir nedenselliğin var olup olmadığını bilmek insanın anlama yetisi için mümkün değildir. Özne, doğanın *kendi başına* nasıl bir nitelik sergilediğini bilemez. Kant'a göre o halde realist tavır ne dünyanın yapısını ne de bu yapıyı nasıl bilebildiğimizi tatmin edici bir şekilde açıklayabilir. Kant açısından özne ancak sahip olduğu yetiler ölçeğinde doğanın ve dünyanın bir bilgisine sahip olabilir. Kısaca özne sadece akıl yetisi ile şekillendirdiği bir dünyanın bilgisine sahip olabilir. Böylece bu Kantçı iddia, *kendi başına doğanın* değil (Kant kendi terminolojisinde bunu *kendinde-şey* olarak adlandırır) sadece öznenin bir tasarımı olan görünen doğanın (Kant'ın deyişi ile *fenomenal dünya*) bilinebileceğini ima eder. Kant'a göre evrenin kendi başına (*kendinde-şey* olarak) nasıl bir niteliğe sahip olduğunu tartışmak, havanda su dövmekten farksız

olacak ve bizi çözümü olmayan antinomilere[2] sevk edecektir. Bu anlamda varlığın ve doğanın *metafiziksel bilgisi* hiçbir şekilde mümkün değildir. Daha önce dile getirmiş olduğumuz gibi determinizmin var olup olmadığı sorusu da özünde tümüyle metafizikseldir. O halde determinizm problemini çözmek için doğaya yönelmek ve onun özelliklerini keşfetmeye çalışmak bu bakımdan nafiledir. Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran İskoç filozof David Hume'un çarpıcı bir biçimde dile getirdiği gibi doğa bizi kendi sırlarından tümüyle uzak tutmuştur (Hume, 1976: 29). Eğer durum gerçekten böyleyse, doğaya ilişkin ileri sürdüğümüz nedensellik, zorunluluk, determinizm gibi ilkeler ne anlama gelir? Bu ilkeler evrenin ya da doğanın bir özelliği değilse nedir? Neticede bu ilkeler doğayla anlamlı ve sağlıklı bir ilişki kurmamızın yegâne koşullarıdır. Kant daha da ileri giderek, sadece zorunlu nedensellik gibi bir ilkenin değil, görünen evrendeki hiçbir bilgisel özelliğin doğanın kendisine atfedilemeyeceği görüşündedir. Oysa yukarıda gördüğümüz gibi realist görüş, determinizmi doğanın kendinde sahip olduğu bir özellik gibi ele alır. Bu, Kant'a göre savunulması imkânsız bir görüştür. Ona göre doğayı dolaysız bir şekilde tecrübe etmek ve onun niteliklerini çıkarsamak olanaklı değildir. Metafizik tarihi tam da bu sebeple sonu gelmeyen verimsiz tartışmaların mekânı hale gelmiştir (*Saf Aklın Eleştirisi*, A VIII). Peki, bu durumunda ne yapılabilir? Kant işte bu noktada, bilgi edinme sürecinde bakış açımızı tümüyle değiştirmemizi ve özne ile dünya arasındaki ilişkide Kopernikvari bir dönüşüm gerçekleştirmemizi önerir. Realizmde olduğu gibi bilginin belirleyici öğesi artık nesne yani evrenin kendisi değil fakat bizatihi öznenin anlama yetisidir. O halde determinizmin kaynağını bu Kantçı bakış açısıyla tam da öznenin anlama yetisinde aramak durumundayız. Kant'a göre doğa ancak, doğaya ilişkin deneyimi biçimlendiren aklın kategorileri aracılığıyla bilinebilir. Ona göre doğaya ilişkin bilgimizin

[2] Antinomi ya da diğer adıyla çatışkı, Kant tarafından ileri sürülmüş bir terim olarak saf aklın, deney ötesi ve aşkın olan konular söz konusu olduğunda karşı karşıya kaldığı çıkmaz durumu niteler. Akıl, deneyimi aşan bir konu söz konusu olduğunda hem lehte hem de aleyhte eşit düzeyde kabul edilebilir argümanlar ileri sürebilir ve bu noktada hangi tarafın doğru/hakiki olduğunu hiçbir şekilde belirleyemez. Örneğin evrenin kendisinde zorunlu bir nedenselliğin hüküm sürdüğü iddiası ile evrendeki şeylerin birbirleriyle hiçbir şekilde bağlantılı olmadığı iddiası akıl tarafından argümanlar aracılığıyla eşit derecede savunulabilir. Böylece akıl bu konuda kendisini içinden çıkılmaz bir pozisyonda bulur.

tüm biçimsel yanı ki buna nedensellik ve determinizm de dahildir, anlama yetimizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla biz saf ve kendi başına olan doğayı değil fakat anlama yetimizin kategorileri ile biçimlendirdiğimiz ve koşullandırdığımız dünyayı algılarız. Bu bağlamda Kant klasik idealist bir tavırla zorunlu nedenselliği ve buna bağlı olarak da determinizmi zihnin bir özelliği olarak ileri sürer. Bu bağlamda doğaya atfettiğimiz tüm genel-geçer nitelikler sadece öznenin bilme kategorileri olarak vardır. Böylece dünyayı tecrübe ederken algıladığımız düzenlilik, belirlenmişlik ve nedensellik sadece öznenin anlama yetisinin, dünyaya bir nevi dayattığı biçimsel *a priori* kategorilerdir. Dünya tam da özne tarafından bu şekilde kurgulandığı için bir determinizm mevcuttur. Öyle ki Kantçı idealizmin varsaydığı bu kategorilerin yokluğunda özne için algılanabilecek, bilinebilecek bir dünya dahi var olmaz. O halde bu idealist tutuma göre doğa hakkında ileri sürülen bilimsel bilginin olanağını tesis eden husus baştan sona öznenin kategorilerdir.

Peki, özneden bağımsız bir şekilde doğanın *kendisi* hakkında ne söylenebilir? Hakiki doğa bu bakış açısında öznenin zihnine bağlı bir illüzyona dönüşmez mi? Bu soru tam da realizmin savunucuları tarafından idealizme yöneltilen önemli bir eleştiriyi gündeme getirir. Eğer doğada bilinebilecek ve keşfedilebilecek her şey özünde özneye aitse, doğanın kendisi hakkında ne söylenebilir? Kant için, tecrübe edilen dünyanın zihnin bir belirlenimi olarak ortaya çıkması onu bir hayal âlemine dönüştürmez. Tam tersine duyusal dünyanın sergilediği düzenlilik, temelini tam da öznenin anlama yetisinde bulur. Bunun sonucunda determinizm doğada aranan bir özellik olmaktan çıkar ve öznenin dünyayı tecrübe etme aracı olarak anlamını yeni baştan kazanır. Kant'a göre öznenin biçimlendirdiği dünya bir illüzyon değildir çünkü anlama yetimiz "kendi başına olan doğadan" (*kendinde-şeyden*) aldığı duyusal içeriği biçimlendirmektedir. Her ne kadar bu "kendi başına doğanın" ne olduğu Kant'a göre bilinmez kalmak durumundaysa da neticede özne açıkça "dışarıdan" aldığı bir içeriği biçimlendirmektedir. Bu anlamda bilginin bir kaynağı öznenin sahip olduğu *a priori* kategoriler ise diğer kaynağı da bu kategorileri uyguladığımız ve dışarıdan aldığımız duyusal içeriktir. O halde *içerik* öznenin dışından gelmektedir ve anlama yetisinin sahip olduğu *a priori* kategoriler vasıtasıyla *biçim* kazanmaktadır. Bu duyusal içerik Kant'ın *kendinde-şey* adını verdiği ve kategoriler tarafından biçimlendirilmemiş olan bir bilinmeze karşılık gelir. Özneden bağımsız bir halde *kendi başına duran* ancak ne olduğunu

bilemediğimiz bir dünyaya karşılık gelen *bu şey* ancak öznenin kategorileri devreye girdiğinde algılanabilir ve bunun sonucunda bilinebilir bir sürece dönüşmektedir. İşte esasen determinizm bu iki dünya (kategoriler ile biçimlendirdiğimiz görünüşler dünyası ile kendinde-şey olarak dünya) arasındaki sınırı tayin etme noktasında önemli bir işleve sahip olabilir. Bu anlamda determinizm, özneye ait bir belirlenim olarak bizim için bilinebilecek olan ile bilinemeyecek olanın ayrımı verebilir. Bu aynı zamanda determinizm ile indeterminizm arasındaki ilişkiyi daha da açık hale getirmektedir. Eğer Kantçı görüş kabul edilebilirse, görünüşler dünyası bir determinizm; kendinde-şey dünyası ise kaos, belirsizlik ya da indeterminizm ile özdeşleştirilebilir. Dahası bu şekliyle yukarıda da iddia etmiş olduğumuz gibi determinizm, insanın doğayla ilişkiye girme tarzı olarak anlamlandırılabilir ve bilinmez ile kaotik olanı düzene sokan bir araç olarak yorumlanabilir.

Nihayetinde hem idealist hem de realist tutum determinizmin anlaşılması noktasında bazı avantajlara ve doğal olarak dezavantajlara sahiptir. Realizm, doğada var olduğu kabul edilen determinizmin özne tarafından nasıl bilinebildiğini tatmin edici bir biçimde açıklayamaz. İdealizm ise gerçekliğin nihayetinde zihinsel bir süreç olduğu iddiasının doğurduğu solipsizm[3] problemi ile bizi baş başa bırakır. Son olarak determinizmin insanın özgürlüğü ve buna bağlı olarak ahlaki sorumluluğu ile sahip olduğu ilişki hakkında bir şeyler söylemek durumundayız. Eğer determinizm, dünyayla bir ilişki kurma tarzımız olarak kavranacaksa, özgürlüğün hangi bağlamda anlaşılması gerektiği açık bir biçimde ortaya konulmalıdır.

4. Özgür İrade ve Determinizm

Determinizme ister realizmin ister idealizmin penceresinden bakalım, onun varlığı kabul edildiği takdirde insanın isteme özgürlüğü açıktır ki ciddi bir problem haline gelir. Eğer tüm eylemlerimiz, istemelerimiz, arzularımız ve düşüncelerimiz; evrenin örneğin 3000 yıl önce sahip olduğu koşullar tarafından zaten zorunlu olarak belirleniyorsa ya da sonsuz bir neden-sonuç zincirindeki bir halka olarak kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkıyorsa özgür bir iradeye

[3] Solipsizm, bütün bir gerçeklik alanını insan zihnine indirgeyen, bu zihinden başka bir şeyin var olmadığını ve zihinden bağımsız bir dünyanın kanıtlanamayacağını ileri süren metafizik öğretidir.

sahip olduğumuzu iddia etmek ve yapıp ettiklerimizin ahlaken sorumluluğunu üstlenmek oldukça güçtür. Bu görüşü savunan ve determinizm ile özgürlüğün hiçbir şekilde bağdaştırılamayacağını ileri süren düşünürler genellikle özgür istemenin bu haliyle bir illüzyondan ibaret olduğu kanaatindedir. Onlara göre insan, doğanın bir parçası olarak zorunlu bir takım evrensel yasalara tabidir ve özgürlük ile ilgili olarak herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir. İnsan da diğer her nesne gibi zorunlu olarak belirlenmiştir ve özgürlük sadece bir yanılsamadır. Bu görüşe göre determinizm, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmasının önüne geçer. Neticede insan ancak alternatifler arasından bilinçli bir biçimde ve özgür bir irade ile seçmiş olduğu eylemin sorumluluğunu üstlenebilir. Kısaca özgür irade burada, *farklı bir şekilde isteyebilme* olanağına sahip olmak anlamına gelir. Bir başka deyişle özgür iradeyi savunanlar, istemelerimizi ve eylemlerimizi tümüyle kontrol edebildiğimizi düşünmektedir. Günümüzde hem ahlak hem de hukuk ile adalet, insanın özgür iradeli bir varlık olduğu varsayımından hareketle hayat bulur. Oysa deterministlere göre insan kendi istemelerini ve bu istemelerden kaynaklan eylemleri kontrol edemez fakat sadece bunları kontrol ettiğini zanneder. İşte bu yanılsama içerisinde tüm iradi eylemler esasında bireyin kontrolü dışında olan faktörler tarafından belirlenir. Bu faktörler evrensel bir takım bilimsel yasaların doğurduğu zorunlu bir nedensellik tarafından ortaya konulabileceği gibi genetik olarak bir jenerasyondan diğerine taşınan evrimsel süreçler olarak da ele alınabilir. Buna göre insan, kontrol edemediği fizyolojik, psikolojik ya da biyolojik güçlerin etkisi altında hareket etmektedir. İşte tam da bu yüzden determinizmin katı savunucuları, özgür iradeyi ve özgürce yapılmış seçimleri sadece insanın kendini bir şekilde olumlayabilmesi ve yaşamını "sağlıklı" bir şekilde sürdürebilmesi için yaratılmış ve gerçekliği olmayan kavrayışlar olarak değerlendirir. Bu bakımdan kültür dünyası onlara göre hatalı bir varsayım üzerinde inşa edilmiştir. Bugün insanı inceleyen her bilim dalı onu adeta düzenli ve belirlenmiş bir makine olarak değerlendirmekte ve bu "makine"nin hangi yasalara tabi olarak çalıştığını ortaya çıkarmaya gayret etmektedir. Dolayısıyla doğa bilimleri bireyi zaten belirlenmiş bir insan doğası tezinden hareketle incelemektedir. Özgür iradeyi reddeden düşünürlere göre atom-altı dünyanın belirsizliği bile bizi özgür bireyler yapmaya yetmemektedir; çünkü orada olup bitenler üzerinde de hiçbir kontrolümüz bulunmamakta ve atom altı düzeyin bizi ne şekilde etkilediğini bilmemekteyiz.

Buna karşın, felsefe tarihine baktığımızda determinizm ile özgürlüğü bir şekilde bağdaştırmaya çalışan pek çok düşünürün olduğunu görmekteyiz. Bu düşünürlere göre eylem ve istemelerin zorunlu olarak ortaya çıkması insanın özgürlüğüne engel değildir. Onların bakış açısında, zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi aslında sanıldığının aksine tam da özgürlüğün gerçek anlamını vermektedir. Buna göre, eylemin nedensiz ve sebepsiz oluşu insanın özgürlüğünü kanıtlamak şöyle dursun, tam tersine ortaya çıkan eylemin tümüyle anlaşılmaz ve mistik bir nitelik kazanmasına sebep olur. Çünkü ancak sebebini ve kaynağını bildiğimiz bir eylem bizim için bir anlam kazanacaktır. Özgür irade savunucularının ima ettiği "nedensiz eylem" fikri, zannedildiği gibi bir eylemin sorumluluğunu üstlenmeye yetmez. Tam tersine bu durum eylemin çıkış kaynağını ve sebebini kararttığı için bu eylemin ahlaki içeriği de hiçbir şekilde gün yüzüne çıkmaz. Kısaca bu durumda, bir kişinin niçin öyle değil de böyle eylediği tümüyle anlaşılmaz hale gelir. Bu bakımdan sanıldığının aksine zorunlu bir neden-sonuç bağı insanın özgür davranışı için bir şart olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu düşünürlere göre determinizm ve özgürlük birbirini dışlayan kavramlar olarak değerlendirilemez. Onlar pek ala bir arada var olabilir. Ancak söz edilen bu bağdaşmanın gerçekleşmesi için tahmin edileceği üzere özgürlüğün insan için yeni baştan tanımlanması gerekmektedir. Determinizm ile birlikte var olabilecek bir özgürlük kavrayışı; artık rastgelelik, şans, nedensizlik gibi kavramlarla birlikte ele alınamaz. Bu yüzden bu iki anlayış arasında bir bağdaşma ileri süren düşünürler yukarıda örneğini verdiğimiz gibi özgürlüğü, klasik anlamı dışında tanımlamak durumunda kalırlar.

Hangi açıdan bakarsak bakalım determinizm ile özgürlük insanın hiçbir şekilde vazgeçemediği iki temel öğeyi temsil eder. Determinizm; doğa ve dünya ile anlamlı bir ilişki kurmamızın vazgeçilmez koşuluyken özgür irade, insanlığımızı tesis eden olmazsa olmaz niteliklerimizden birisidir. Böylece tarih boyunca insanlık, determinizm ilkesinin mümkün kıldığı güç ile yavaş ama sağlam adımlarla evrene hâkim olurken, özgürlük hissinin getirdiği adalet, ahlak ve sorumluluk duygusuyla uygarlığı ve kültürü inşa etmiştir. Bu anlamda determinizm ile özgürlük insanın bir yanıyla doğaya bağlılığını diğer yanıyla da doğadan bağımsız varoluşunu temsil eder.

Kaynaklar

Butterfield, Jeremy (1998) “Determinism and Indeterminism” *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Metaphysics*, Version 1.0, p. 113-119, Routledge, London.

Cevizci, Ahmet (2002) *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitapevi, Bursa.

Earman, John (1986) *A Primer On Determinism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Hawking, Stephen (2015) *Zamanın Kısa Tarihi*, Alfa Yayınları 9. Basım, İstanbul.

Hoefer, Carl (2016) "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>.

Hume, David (1976) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Kant, Immanuel (1998) *Kritik der Reinen Vernunft*, Felix Mainer Verlag, Hamburg.

Laplace, Pierre Simon (1902) *A Philosophical Essay On Probabilities*, trans. by Frederick Truscott and Frederick Emory, John Wiley & Sons:London.

Reichenbach, Hans (2000) *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Yıldırım, Cemal (2002) *Bilim Felsefesi*, 8. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul.

Yıldırım, Cemal (2016) *Bilim Tarihi*, 20. Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul.

E

Bölüm 16:
"İmkan" Üzerine

Ahmet KAVLAK[1]

Hem bilgi felsefesinin, hem zihin felsefesinin, hem bilim felsefesinin hem de din felsefesinin temel kavramlarından olan "imkân" kavramının, hem zihne hem de zihin dışına bakan bir yönü vardır. Bu kavram tüm disiplinlerde çok kullanılmasına rağmen doğru anlaşılması en çok problem teşkil eden kavramlardan biridir.

Bu kavramın günlük dilde kullanılışı ile felsefi anlamda ifade ettiği karşılıklar birbirleriyle uyuşmamaktadır. Bu kavram "ihtimal dahilinde olan ve olmayan" anlamlarından daha fazla anlam içeren bir kavramdır. Günlük dildeki kullanılış genelde "ihtimal dâhilinde olan ve olmayan" anlamıyla sınırlıdır. Felsefi içeriğe sahip eserlerde de bu kavram ancak bir yönüyle[2] kullanılmaktadır.

Bu kavram mantık ve matematik açısından da değerlendirme gerektiren bir kavramdır. O nedenle anlaşılmasında ve kullanımında tek bir alanla sınırlı değildir. Zihin ve evren üzerinde yapılan tefekkürde bu kavramın içerdiği farklı anlamların ayırt edilememesi düşüncedeki istikametin bozulmasına neden olmaktadır. Ayırt edememek aklın yanlış kullanılmasına, zihin dışı ve zihin içi üzerindeki düşüncelerde zorunlu olan ve olmayan ayırımının karışmasına neden olmaktadır.

1. Zihin ve Evren

Zihnimiz düşünme ile ilgili tüm yeteneklerimizi ifade eder. Zihnimiz "insanî" olan her şeyin merkezinde bulunur. Zihnin

---

[1] Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

[2] Genelde şey ya da şeylerin veya alemin var olması veya olmamasının eşitliği noktasında kullanılmıştır.

bedenimizde nerede bulunduğu, beyinden ibaret olup olmadığı felsefenin konusu değildir. Bu çalışmada merkeze alınan konu "imkân" kavramı açısından zihnin ve evrenin farklı konumlarını ve birbirleriyle olan ilişkisini tespit etmektir.

Platon varlığı, bilmemiz açısından "görülenler" ve "düşünülenler" olarak ayırmıştır.[3] Bu ayrım kendisinden sonra farklı adlarla bile olsa değişmeyen bir ayrımdır. Bu ayrımla ilgili olan ne kadar kavram varsa hepsi "akıl" ve "duyum" ayrımına karşılık gelmektedir. Duyular zihnimizin dışındaki bizden farklı olan, "ben olmayan" varlık dünyası ile irtibatımızı kuran yeteneklerimiz olarak düşünülebilir. Felsefe tarihi bir açıdan "ben" ve "ben olmayan" arasındaki ilişkinin doğru kurulup kurulmadığı ya da nasıl doğru kurulabileceğinin tartışılmasından ibarettir.

Kant evren ile olan ilişkimizin sınırlı olduğunu, bilgi elde etmekteki bu sınırımızın zaman ve mekanla kayıtlı (fenomen)[4] olduğunu söyler. Zaman ve mekanın dışı (numen)[5] mevcut olmakla birlikte bizim bilgimize kapalıdır. Bu alan inancın alanıdır. Bu alanda bilgi üretmeye çalışmak çelişkilere (antinomi)[6] neden olur. Nasıl ki evrenin sınırı hakkında yapacağımız tefekkürde -maddenin mekanla kayıtlı olması nedeniyle- evrenin hem sınırını kabul etmek, hem de –her mekanın bitişi başka bir mekanın başlangıcı olması gerekliliği nedeniyle- evrenin sınırsız olduğunu kabul etmek zorunda kalmamız gerektiği gibi. Dolayısıyla bilgi elde etmekte sınır, zaman ve mekan içinde algılama yapabilen duyuların ötesine geçmemekle doğru çizilmiş olabilir. Akıl ancak bu sınırlar içinde bilgi üretebilir. Hegel ise "ben" ile "ben olmayan" demek olan evren arasında bir özdeşlik kurar; "Ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır".[7] Bu, düşüncenin kuralları ile evrenin aynı tarzda var olduğu veya işlediği anlamına gelir.

Hegel'in bu iddiasını konumuz olan "imkân" açısından değerlendirmek gerekmektedir. İki tür yargı vardır. Bunlar analitik ve sentetik yargılardır. Analitik yargılar, nesne ile birlikte zorunlu olarak kabul ettiğimiz, öznenin yüklemi de içerdiği yargılardır. Sentetik yargılar ise yüklemin özne tarafından içerilmediği yargılardır.[8] Hegel,

---

3 Platon (Devlet, 509d-510a).

4 Kant, *Prolegomena*, s. 65.

5 Kant ,*Prolegomena*, s. 64

6 Kant, *Prolegomena*, s.85

7 Hegel, G. W. F. *Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri* s. 29

8 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. A7.

düşüncenin kuralları demek olan mantık kuralları içerisinde düşünüldüğünde iki yargı türünün de birbirine uyumlu olduğu iddiasındadır.

Ancak görünen o ki, analitik yargıların öznesi de duyumdan gelmektedir. Aksi takdirde İbni Sina'nın "duyuları iptal edilmiş bir insanın sadece var olduğunun farkına varabilebileceğini" dile getirdiği "uçan adam" temsilinde olduğu gibi, duyum olmazsa insanın varlığını bilmesi dışında[9] bilgi elde etme imkanının gösterilmesi gerekirdi. "Cisimler yer kaplar" dediğimizde analitik bir yargıyı dillendirmiş oluruz. Çünkü "cisim" ve "yer kaplama" biri düşünüldüğünde diğerinin de düşünülmesi zorunluluğu vardır. Ancak bir ifade analitik bir yargı olmasına rağmen, "cisim" kavramı duyumla elde edilen bir kavramdır. Körün renk algısını onun aklı oluşturamaz. Çünkü renk ancak duyumla elde edilebilir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, tüm analitik yargıların, yargı oluşturduğu nesnenin kaynağı duyumdur.

Öyleyse zihne kalan nedir? İnsanî olan her şeyin merkezinde bulunan zihnin, duyumdan gelenler çıkarıldığında sahip olduğu tam olarak nedir? Locke'a göre "tabula rasa",[10] Kant' a göre on iki kategoriden ibarettir. Bu yetenek insana hazır olarak verilmiştir. Locke'a göre "tabula rasa" ifadesi veya Kant'a göre on iki kategori tanımı zihnin mahiyetini ve bilginin nasıl "değerlendirme" işlemine tabi tutulduğunu açıklamaz. "Anladım" dediğimizde zihnimizin bu kararının arkasındaki onaylama eylemi meçhul bir eylemdir. Büyük ihtimalle önceden hazır verilmiş olan "zarurî bilgiler"[11] ile bir uyumun var olduğunun ifadesi olarak "anladım" sözünü söyleriz.

Duyular bize etin rengini, tadını, kokusunu getirir. Ancak onun et olduğuna karar veren akıldır. Zihnin asıl olarak "değerlendirme" yeteneğimiz olduğunu görülmektedir. Buradan hareketle aklın işlevinin "yargılamak" değil, "anlamak" "idrak etmek" olduğu görünüyor. Bu noktadan bakıldığında aklın pasif bir yetenek olduğu görülüyor. Yani sadece alıcıdır. Var olanı, var oluş biçimine göre idrak eder. Var olana kendisinin katkısı söz konusu olduğunda ancak olumsuz olabilir, değiştirme ve saptırma olabilir. Çünkü akıl, kendisini değil evreni idrak etme çabasında olduğu için, onun müdahil olması "olanı olduğu gibi görmek" usulüne ters olacaktır. Cam, saydamlık oranında ışığın tamamını geçirdiği gibi, akıl da pasifliği oranında

---

9 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

10 Locke, *The Works of John Locke*, Essay 1.4.1.

11 **"Akıl, zarurî bilgilerin bir bölümüdür"** Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s.16

"doğru" idrak etmiş demektir. Aklın aktif [12] olması ile aklın bozulmasının[13] aynı anlamı ifade ettikleri söylenebilir. Kant'da olduğu gibi, zaman ve mekan olmaksızın bilgi üretemeyen aklın, bilemediği bir alan mutlaka bulunacaktır. Yani evren bizim yargılarımıza karşı kayıtsızdır. Öyleyse felsefi düşüncede amaç -Marx'ın iddiasının aksine-[14] pasif bir eylem olan "doğru anlama"dır.

Dolayısıyla biz olana, eğer mümkünse, olduğu gibi bakmakla doğru idrak etmenin kapısını açabiliriz. Yani nasıl gerçekleşiyorsa öyle anlamak. Bu doğru bakış nasıl gerçekleşebilir? Bu konuyu anlamak için yolumuzun başında bir ip ucu olarak zihnimizin yeteneklerinden biri olan matematiğe, dolayısıyla zihin-evren ilişkisinin gerçekleşme tarzlarından birine bakmamız gerekmektedir.

Matematik, rakamlarla ifade edilen bir sembolik mantık disiplinidir. Zihin ile evrenin paralel çalıştığı hakikatinin sağlamasının yapılabileceği bir disiplindir. Hayal ile gerçeğin[15] ayırt edilmesinde elimizdeki kriterlerden birisidir.[16] Bizim problemimiz açısından matematik, duyular dünyasına geçişin pratik bir görüntüsüdür. Ancak zihnimizdeki bu yapının sağlaması, zihnin evren üzerinde örtüştürme yapmasıyla, dolayısıyla da hayalden kendini ayırt etmiş olmasıyla yapılmış olur. Bu durum şöyle açıklanabilir; *sonsuza doğru giden iki sayı silsilesi farz edelim. Bu silsilelerden biri birden sonsuza doğru giden doğal sayılardan oluşmuş, diğeri de çift doğal sayılardan oluşmuş olsun. Sonsuza kadar giden bu sayı silsilesinin çift sayılardan oluşanı sırayla giden ilk silsilenin alt kümesidir. Fakat toplamda ilk silsileden daha büyüktür*. Bu

---

12 "Aktif" olmanın burada kastedilen yönü karıştırılmamalıdır. Aktiflikten kasıt, olanı olduğu gibi değil de, kendisi açısından değerlendirmek zorunda kalınmasıdır. Bu durum gerçek ile hayalin karıştırılması gibi bir sonuca yol açar. Bizim nesne ile irtibatımız yargılarımızdır. Nesne ise bizim yargılarımızdan bağımsızdır.

13 Zaruri bilgilerin yargılamada kullanılmaması durumu

14 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 27 (Marx, filozofların hep anlamaya çalıştığını, halbuki yapılması gerekenin (tarihi) **anlamak** değil **değiştirmek** olduğunu söylemiştir.)

15 **Gerçek** ile duyular dünyamızı, **hakikat** ile aklımızın dünyasını, **doğru** ile yargılarımızın evrenle dilde örtüşmesini ifade ediyoruz. Güneşin döndüğü "**gerçek**"tir. Dünyanın döndüğü "**hakikat**"tir. "Dünya dönmektedir" yargısı "**doğru**"dur.

16 Türkçemizde kullanılan Arapça kökenli "**mühendis**" kelimesi geometrici ya da Türkçemizdeki karşılığı ile matematikçi demektir. Bu ifade "mesleğinin matematiğini bilen" "mesleğini matematikle ifade eden" anlamına geldiği gibi zihin ve evrenin paralel çalıştığını gösteren pratik bir bilgidir.

yanlış faraziyeyi "bütünün parçasından büyük olması gerektiği" kuralının geçersizliğine delil olarak göstermeye çalışan kimse,[17] hayal ile gerçeği birbirine karıştırmış demektir. Çünkü 'gerçek dünya'da yani zihin dışında bu faraziye asla gerçekleşmez. Bu nedenle de faraziye olarak kalır. Bu tartışmada matematiğin yeri farazi problemler üretebilen bir matematik değil 5 sıra 5'er bilye dizildiğinde zihnimizden hesapladığımız 25 rakamını gerçekte de doğru olarak tasdik eden matematiktir.

Doğru ve kesin bilginin elde edilmesinde başta söylediğimiz gibi olanı olduğu gibi bilmek, içine hayallerimizin karıştığı yargıları ayıklamak gereklidir. Nesnemiz evren olduğu için evren nasıl bilgi veriyorsa evren hakkında geçerli olan bilgi o olmalıdır. Bizim yargılarımız ve aklımız evrenin kendini gösterme kurallarına müdahil olmamalıdır. Yanlış bilginin başlangıcı, hayaller demek olan faraziyeler ile gerçeğin birbirine karıştırılması olarak görünüyor.

2. İmkân ve Gerçek

İmkân kelimesi veya imkân dâhilinde var olan veya olabilecek olan anlamına gelen mümkün kelimesi başta dediğimiz gibi çok kullanılan ama felsefedeki anlamıyla yanlış eklerden ayırt edilmiş olarak günlük dilde kullanılmayan bir kelimedir. İmkân kavramını diğer en yakın benzer ve zıt kavramlarla varlık açısından ifade edecek olursak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

> Vâcip ya da zarurî : *olmaması çelişki içeren (bütün parçasından büyüktür veya 2+2=4 gibi veya bir noktadan birbirine dik üç doğru geçer gibi).*
> Mümkün: *olması ve olmaması çelişki içermeyen.*
> Mümtenî: *olması çelişki içeren (bütün parçasından küçüktür veya 2+2=5 gibi veya bir şeyin hem var hem yok olması gibi).*

Vâcip ve mümtenî kavramların anlaşılmasında herhangi bir problem yoktur. Bu her iki kavram da anlama açısında açık ve seçik kavramlardır. Bu kavramların açık ve seçik olması nedeniyle bu alanda yanlış bilgi bulunmaz. Bu alanda yanlış bir düşünce çok kolay fark edilir. Eğer herhangi bir insan için bu iki kavramın ifade ettiği yargılarda problem ortaya çıkıyorsa, anlama yetisinde bir problem var anlamına gelir.

---

[17] Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*, s .40

Bu iki kavram açık ve seçik olduğu için herhangi bir ideoloji veya akım bu kavramlara zıt bir fikir ileri sürmez. Çünkü doğru düşüncenin kriteri olduklarından yargıya kapalıdırlar. Bunlar üzerine yapılan tartışma bizzat bu kavramları tartışmak için değil, bu kavramları netleştirmek için olabilir ve olmaktadır.

Ancak imkân kavramı söz konusu olduğunda her türlü olabilen ve olması veya olmaması çelişki içermeyen bu kavramın doğru anlaşılması söz konusu olduğunda felsefi bir problemle, yani netleştirilmesi gereken bir kavramla karşılaşmaktayız.

Var olması ve olmaması çelişki içermeyen mümkün kavramı iki ayrı bölüme ayrılır: bunlar muhtemel ve muhal kavramlarıdır. Mümkün kelimesi genelleyici bir kavramı ifade ettiği halde Türkçemizde yanlış olarak muhtemel anlamında kullanılmaktadır. Muhtemel kelimesi yönlendirici bir nedene (zorlayıcı değil, çünkü zorlayıcı neden her daim bulunmak zorundadır) ihtiyaç duymaksızın gerçekleşen demektir. Bir zarın bir kaç defa atıldığında 6 gelmesi gibi. Ancak bir zarın yüz defa. bin defa atıldığında 6 gelmeyeceğini biliriz. Hatta her yüzeyin gelme ihtimali eşit olduğundan atma sayısı arttıkça 1/6 oranı birbirine yakınlaşmaya başlar. Kız ve erkek çocuk olma ihtimali 1/2 olduğundan dünya nüfusundaki kadın ve erkek oranının birbirine yakın olması gibi. Bir milyon yüzeyli kürevi bir zarın bir milyon defa atıldığında her defasında 1 gelmeyeceğini biliriz. Hatta bir milyon defa atıldığında sırayla birden bir milyona kadar sayı gelmeyeceğini de biliriz. Biliriz ancak bir milyon defa da atılsa bir gelmesi mümkündür, ancak gerçekleşmez. İşte mümkün olduğu halde yönlendirici bir neden[18] olmaksızın gerçekleşmeyen bir olguyu ifade etmek için bir kavram gereklidir. O kavram, "muhal" kavramıdır. Muhal kavramı, mümkün sınıfında olan bir kavramdır. Mümkün olduğu halde yönlendirici bir neden olmaksızın gerçekleşemez anlamını ifade eder.

İşte "mümkün" olduğu halde yönlendirici veya sevk edici bir neden olmaksızın gerçekleşemeyen anlamına gelen muhal kelimesi zihinde bulunmazsa[19] ne olabilir? Şüphesiz bu kavramın eksikliğinden kaynaklanan ilk problem, bir zarın bir kaç defa atılıp 6 gelmesiyle bin defa atılıp 6 gelmesi arasında bir fark görememek ve bu farkında

---

[18] Yani bir şeyin aklen mümkün olması onun gerçekleşeceği anlamına gelmez. Gerçekleşmesi için yönlendirici, sevk edici bir nedene ihtiyacı vardır. Bu evren yönlendirici neden olmaksızın bir zarın bin kez atıldığında 6 gelmesine müsaade etmeyen bir evrendir.

[19] Wittgenstein'ın **"Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır"** ölçütü ile bakıldığında. Wittgenstein, *Tractatus*, s. 12.

olmayışı yargı olarak ifade edememek şeklinde olacaktır. Bu durumda muhal kavramına istinat eden bir ideoloji, yanlış olduğu halde, muhal kavramını bilmeyen zihin tarafından reddedilemeyecek, faraziye ve gerçeklik birbirine karıştırılacaktır. Tüm yanlış kuramlar muhal kavramı içinde ileri sürülür. Çünkü muhal kavramı, sonuçta mümkün kavramının içinde bulunduğu için çok teferruatlı düşünülmediğinde kabul etmek kolay olacaktır. Vâcip ve mümtenî kavramlarına muhalefet eden bir ideoloji açık seçik bir düşünceye ters düştüğü için kabul görmeyeceğinden bu iki alana muhalefet eden bir ideoloji veya kuram hiç bir zaman ortaya çıkmaz.

Bir örnek verelim:

"Atomların doğal süreçleri içerisinde canlılığın tesadüfen oluştuğunu söyleyen ve "gâyelilik" veya "amaçlılık" kavramını gayesiz nedenlere veren[20] evrim kuramı ile bir zarın atılmasındaki örneği karşılaştıralım;

Yukarıda geçtiği gibi 1'den 1 milyona kadar sayıların bulunduğu kürevi bir zar düşünelim. Bu zar 1 milyon kez atıldığında rakamların 1'den 1 milyona kadar sırayla gelme ihtimalini düşünelim. Bu sayı 1 milyon ile 1 milyonun 1 milyon defa çarpımı anlamına gelir. Bunun imkânsız olduğunu biliriz. Bu durum asla gerçekleşmez. Ancak bilinmesi gereken nokta, asla gerçekleşmeyecek bu ihtimalin dildeki adı "muhal"dir. Yani teorik olarak mümkündür fakat yönlendirici bir neden olmadıkça gerçekleşmeyecek bir mümkündür.

Şimdi evrim kuramına bakalım;

Bir atomdan bir hücrenin meydana gelişine kadar en az 1 milyon adım vardır ve her adımda 1 milyon ihtimalden biri gerçekleşir. Bu ne demektir?

İlk adımda[21] 2 karbon ile 3 oksijenin birleşmesi gerekiyor. Bu adım karbonun yapacağı 1 milyon bileşikten birisidir. İkinci adımda 1 hidrojen ve 1 azot ilave edilmeli. Bu adım da geri kalan 999.999 ihtimalden biridir. Üçüncü adımda bileşiğe 2 karbon ilave edilip 1 hidrojen devreden çıkmalıdır. Bu da geri kalan 999.999 ihtimalden biridir. Bu süreç her adımda olması gereken o tek adımın olmasıyla ve olmaması gereken geri kalan 999.999 adımın olmamasıyla her adımda gerçekleşmeli, süreç her adımda olması gereken 1 milyon ihtimalden biri gerçekleşerek 1 milyonuncu adımda bitmelidir.

Açıktır ki, bu durum 1 milyon yüzeyli kürevî bir zarın 1 milyon kere

---

[20] Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, s. 390

[21] Elementler örnektir.

atılıp sırayla 1'den 1 milyona kadar sayıların gelmesiyle aynı anlama gelir. Bu durum nasıl gerçekleşmezse, 1 atomdan hücreye doğru giden 1 milyon sıralı adım da gerçekleşmez. Ancak teorik olarak bu durum mümkün sınıfında olduğu için, yani 2x2=5 gibi bir çelişki içermediği için, eğer "muhal" kavramı bilinmezse bu ihtimalin gerçekleşmesi, kabul edilmesi ilk başta zahiren mümkün gibi görülecektir. Bu noktada, bu evrenin bu mümkün sınıfındaki "muhal" olaya müsaade etmediği fark edilmezse, yani bir zarın bir kaç defa atılıp 6 gelmesiyle 1 milyon defa atılıp 6 gelmesi arasındaki "olabilirlik" farkı bilinmezse ikisinin arasındaki imkân meselesi anlaşılamaz ve asla olamayacak bir durum olabilecek durumlar arasına sokulabilir. Bu bir "akıl bozulması"dır, yani faraziye ile gerçek birbirine karıştırılmış demektir.

Ne kadar doğru ya da yanlış izm, ideoloji, teori veya kuram varsa hepsi mümkün kavramının muhal kanadından gelir. Çünkü hassas bir düşünce olmadıkça makûl göründüğü için insanın kendisini bu yanlışa ikna etmesi daha kolay olacaktır.

3. Güzellik ve İmkân

Güzelliğin ne olduğuna dair bir çok tanım yapılabilir. Estetiğin ve sanat felsefesinin konusu olan güzelliğin tanımının tartışılmasından çok, bu çalışmada, genel anlamda güzelliğin kriterlerinden biri olan simetri veya tenâsüp kavramının bizde oluşmasına neden olan varlıkların imkân açısından değerlendirilmesi kastedilmiştir.

İnsanda "hoş" bir duygu uyandıran nesneyi "güzel" olarak tanımlarız. Bizim tanımlamamıza değil de nesneye dikkat ettiğimizde genel olarak "güzel" dediğimiz nesnede mutlaka "hoş" kavramına neden olan bir özellik bulunur. Bu özelliğin canlılarda ve insan elinden çıkmayan nesnelerde var olan nedeni biz değiliz. Bu durumda nesnenin olabileceği sonsuz ihtimaldeki şekillerden bize "hoş" gelen tarzda olması bir "imkân" konusudur. Gazzali âlemin "mümkün âlemlerin en iyisi" olduğunu söyler.[22] "En iyi olma" iki anlama gelmektedir:

Birincisi "*işe yararlık*" veya "*maksatlı ve hedefli*" anlamındadır. Yani her nesne başka nesneler göz önüne alınarak var edilmiştir. Nesnenin bulunduğu konum hem kendisi hem diğer nesneler için olabilecek en iyi konumdur.

İkincisi, nesneler olabilecek en güzel haldedirler demektir. Bu

---

[22] Gazzâlî, *İhyâu Ulûm'i-d Dîn*, C. IV, s. 321.

güzellik hem nesnenin kendi içindeki 'tenâsüb'ünü, hem de bir nesnenin diğer nesnelerle irtibatının olabilecek en güzel vaziyette olduğunu ifade eder.

Kelamcıların "imkân delili" adını verdikleri alemin var olmasının ve yok olmasının eşit olmasından hareketle varlığının bir nedeni olması gerektiği yönündeki bu düşünce tarzının[23] bir başka anlamı daha vardır. O da, var veya yok olmasının eşit olmasının dışında, nesnenin varoluşunda zerrelerin veya atomların izledikleri yolun her adımda sonsuz ihtimalden birinin gerçekleşmesiyle nesne varlığının ortaya çıkmasıdır. Sonsuz imkândan birinin vaki olmasıdır. Yukarıda kürevî zar örneğinde verildiği gibi imkân delili, tercih edici bir nedenin var olması gerektiğini imkân kavramının kendisinden çıkarmaktadır. Çünkü evren gibi atomlar da imkân dünyasındadır. Yani evrenin varlığı ve yokluğu denk iken var olmuş, yani varlığı yokluğuna tercih edilmiştir. Atomlar ise nesne teşkilinde sonsuz ihtimalden ancak isabetli olan tek yolda sevk edilmiştir. Bu isabetli yol ise her nesnenin diğer nesnelerle irtibatının olabilecek en güzel vaziyette olmasının yanı sıra o nesneye "hoş" diyebilecek insanın "hoş" demesine neden olacak şekilde olmasıdır. Hoşa gitmeyen daha çoktur. Fakat gerçekleşmiş olan hoşa gidendir. Bu durum nesnenin varlığı gibi şeklinin de imkan sahasında olduğunu göstermektedir. Gazali'ye göre Allah'ın ilim, irâde ve kudretiyle güç yetirebileceği her şey imkân sahasındadır.[24] İbni Sina'ya göre ise imkân, başkası nedeniyle zorunlu olan varlığın özü itibariyle taşıdığı niteliktir.[25] İbni Rüşd'e göre imkân halindeki şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir failin muhakkak bulunması gerekmektedir.[26]

Gazzali'ye göre de Allah her şeyi hür irâdesiyle yaratmıştır. Hür irâde zorlayıcı bir nedenin olmaması demektir. Bu duruma göre güllerin var olmasının hiç bir zorunlu nedeni yoktur. Yani ancak tercihle var olmuştur. Tercih ise var veya yok olabilmesinin imkanını taşır. Fakat var olmuştur. Yani varlığı yokluğuna tercih edilmiştir. Var edildiğinde de "güzel" olarak var edilmiştir. "Güzellik" de tıpkı "varlık" gibi bir tercih sonucu olarak "imkân" kavramını ifade eder.

---

23 İmkân delili genelde kelamcılar tarafından bu birinci haliyle kullanılmıştır.
24 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 169-170.
25 M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 198.
26 İbni Rüşd, *Tehafüt-et Tehafüt*, s.70-71

4. Varlık ve İmkân

Bir şeyin "imkân" halinde bulunması, tercih edici bir fail bulunmadıkça o şeyin var olmasını gerektirmez. "İmkân halinde olmak" ile "var olmak" arasında zorunlu bir bağlantı yoktur ve ikisi aynı şey değildir. İmkân halinde olmak yani var olması çelişki barındırmayan şey, ne kadar imkân halinde olursa olsun varlığını zorunlu kılan bir nedene ihtiyaç duyar. "imkân" kavramının bu iki yönü "muhtemel" ve "muhal" olarak birbirinden ayrılır. Burada kritik kavram yukarıda geçtiği gibi "muhal" kelimesidir. "Muhal" kelimesi "mümtenî" kelimesinden çok farklı olarak mümkün olabilenin nedensiz olamayanını ifade eder. Fakat mümtenî ve vâcip, bir neden olsa da değişmez. Nesnenin imkân dairesinde bulunması ve var olmasının aklen çelişki içermemesi o nesnenin zorunlu olarak var olacağını göstermez. Eğer var olmuşsa tercih edici bir neden gerektirir. Ancak "muhtemel" kelimesi nedensiz var olabilen bir durumu ifade eder. Bu iki kavramın birbirine karıştırılması aklın düşünme usulünün bozulması anlamına gelir.

Açıktır ki, evren bizim evreni anlamak için ifade ettiğimiz yargılarımızdan bağımsızdır. Hesaba katmak zorunda olduğumuz şeyler bize bağlı olamazlar. Evrenin varlığı ve varlığının devamı ile ilgili ifadelerimiz evrenin işleyişini değiştirmez. Bu işleyişin fark edilmesinin en önemli unsuru "imkân" kavramının doğru anlaşılmasıdır. "İmkân" kavramının doğru anlaşılması, evreni, evrene zihnen müdahale etmeksizin anlamanın bir şartı olarak görünmektedir. İmkân kavramında, alemin varlığı-yokluğu değerlendirmesinden, zerrelerin amaçlı hareketlerine ve "güzel" kavramının varoluşuna kadar geniş bir düşünce dünyası görünüyor.

Kaynaklar

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2005

Gazzâlî, *İhyâu Ulûm'i-d Dîn*, Kahire: Dârü'l-Reyhan, 1987,

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtıı'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Hegel, G. W. F. *Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar. 1991

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Rüşd, *Tehafüt-et Tehafüt*, çev. K. Işık - M. Dağ, Kırkambar yay., İst., 1998,

Kant, Immanuel, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Felsefe Okulu Yayınları, Ankara 1995,

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, idea yayınları, 1993

Kaya, M.Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik Yay., 2011,

Locke, John, *The Works of John Locke*, A New Edition Corrected, London: Thomas Tegg & Others,1823, I LIV, Essay Epistle. WJL I 57, Essay 1.4.1.

Marx, K., Engels, *Alman İdeolojisi* (Feuerbach), çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları. 1976,

Platon, (2018). "*Devlet*", (Çev. Sebahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz). İstanbul. İş Bankası Yay.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal yayınlar, İstanbul, 1993

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Bilim/Felsefe/Sanat Yay. İstanbul,1985

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991

E

Bölüm 17:
Kader Üzerine

Ahmet KAVLAK[1]

Kader kelimesi Arapça kökenli olup takdir edilmiş olan anlamında ıstılah[2] edilmiş bir kullanıma sahiptir. Her ne kadar din felsefesi disiplini içerisinde düşünülse de, bir felsefi disiplin olan tarih felsefesinin iki temel sorunundan biri ile doğrudan ilgilidir. Tarih felsefesi iki problemle özetlenebilir. Birincisi tarih değerlendirmelerinin objektif mi sübjektif mi olduğu, diğeri ise tarihi yöneten bir yasa veya yasaların olup olmadığı. İkinci kısım kader konusunun da problemidir. Tarih insanın hür iradesinin var olmasından dolayı var olan bir disiplindir. Hayvanlar gibi insanın da hür iradesi olmasaydı bir tarih kavramından söz etmek mümkün olmayacaktı.[3] Hür irade4 ile yasanın bir araya gelip gelemeyeceği ya da nasıl geleceği tarih felsefesi gibi kader meselesini de belirleyen asıl problemdir. İster determinist olsun ister indeterminist olsun kader ve insan iradesine ilişkin görüşler temelde aynı problem üzerinde var olur.

Tarih felsefesinin ikinci problemi ile aynı problemi paylaşan kader meselesi bu nedenle iki ana başlık altında işlenebilir;

---

1 Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

2 Istılahî anlam, kelimenin farklı disiplinlerde kazandığı farklı anlamlara işaret eder. Her kelime her bilim dalında aynı anlama gelmez. "Yoğunlaşma" kelimesinin karşılığı edebiyatta ve fizikte farklı olması gibi. "Bir meseleye yoğunlaşmak" veya "suyun yoğunlaşması" gibi.

3 İnsan tarihi gibi bir karınca tarihinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü tarih kavramı tıpkı etik gibi hür iradenin varlığını şart koşan bir disiplindir. Bir karınca tarihinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bin yıl önce de bugün de karınca için değişen bir şey yoktur.

4 İradenin olmadığı yerde bireysellik de olamayacaktır.

Birincisi, insanın tercihlerinde hür olup olmadığı,

İkincisi, insanda irade hürriyeti varsa bu sefer ikinci sorun devreye girer; evreni yöneten bir yasanın olup olmadığı. Eğer yasa yoksa insan ya mutlak hür ya da neden-sonuç zinciri içinde farazi bir iradeye yani aslında iş görmez bir iradeye sahip demektir. Evreni yöneten bir yasa yoksa ve insan neden-sonuç zinciri dışında eylemesine imkan veren ruh gibi ikinci bir yöne sahipse mutlak hür, değilse mutlak hürriyetsiz demektir. Eğer evreni yöneten bir yasa varsa ve insanda irade yoksa insan neden-sonuç zincirinin dışına çıkamaz demektir. Fakat kader problemi deyince anlaşılan ikincisi, yani, evreni yöneten yasa olarak kendini gösteren ilahi irade ile insan hürriyetinin nasıl gerçekleşebildiği problemidir. İkinci başlık burasıdır.

Birinci madde iki alt başlık altında işlenebilir; *Birincisi* yukarıda geçtiği gibi insanın tercih edip edemediği. *İkincisi* tercihlerini yaşayıp yaşayamadığı. Bu çalışmanın içeriği insanın tercih edip edemediği ile tercihin mutlak ilahi irade ile nasıl bir araya getirilebildiği ile sınırlı olacaktır. Çünkü ikincisi sosyoloji ve siyasetin alanına giren özgürlük tanımıdır.

Birinci maddedeki etiğin de gerçekleşebilme şartı olan[5] insanın tercihlerinde hür olma meselesi birkaç başlık altında işlenebilir. Bu başlığın en önemli İslâm'da ve Kant, Schopenhauer, Nietzsche gibi batı filozoflarında iki ayrı tanıma sahip olan irade meselesidir.[6]

İrade hürriyeti meselesi; içerisinde ruhun var olup olmadığı, var ise bedenden ayrı olup olmadığı problemleri ile birlikte ele alınır. Ruhun olmadığı, Aristoteles'de olduğu gibi "ruhun bedenin bir formu olduğu" yönündeki görüşler[7] zorunlu olarak iradenin olamayacağı

---

5 Etiğin var olabilme şartı insanın eylemlerinde hür olabilmesine bağlıdır. Etiğin iki şartından biri budur. Diğeri diğer insanın ya da insanların varlığıdır.

6 İslam'daki iki Ehli Sünnet mezhebinden biri olan Maturidî'ye göre cüz'i iradenin görevi istemektir. Eşarî'ye göre ise seçmektir. İradenin Batı felsefesinde ise görevi isteme'dir. İradeyi tanımlayan isteme ve seçme iki farklı kavramdır. İsteme, istenilen ile zorunlu bağlantıya sahiptir. Yani isteme, bir şeyi isteme'dir. Seçme hürriyeti, isteme hürriyetine göre daha problemsiz görünmektedir.

7 Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 77

görüşünü destekler.[8] Kant'ın insanın iki farklı dünyanın[9] üyesi olduğu yönündeki görüşü iradenin varlığını desteklemek için öne sürülmüştür. Özgürlük ahlak yasasının koşuludur.[10] Plotinus da determinist olmamakla birlikte, eylemlerimizin sebepler tarafından belirlendiğini düşündüğü için kişisel eylem gibi bir düşüncenin doğruluğundan söz edilemeyeceğini de düşünür.[11]

İnsanın öncelikle hür iradeye sahip olması gerektiğini sonuç veren düşünceler başta Platon'un bedenden ayrı olup, ezeli ve ebedi olan yönümüz dediği bedenden ayrı bir yönümüzün[12] olması gerektiğini söylediği türden düşüncelerdir. Descartes'in "düşünen töz" ile "yer kaplayan töz" (veya bölünebilen ve bölünemeyen töz) anlamındaki ruh-beden düalizmi[13] de iradenin varlığını doğrudan destekleyen görüşlerdir. Yukarıda geçtiği gibi Kant'ın insanın iki ayrı dünyanın üyesi olduğu yönündeki görüşü de iradenin varlığını doğrudan destekleyen bir görüştür.

İradenin varlığı niçin ruhun varlığını destekler? Bu problemi Kant'ın insan tanımından hareketle değerlendirmek mümkündür. Bu tartışmanın temel aldığı nokta şudur:

İnsan eğer sadece bedenden ibaret ise nedensellik yani zorunluluk kanunlarına tabi olmak zorundadır. Bedenimiz nedensellik dünyasına mensuptur. Yani beden kimyasal süreçlerin cereyan ettiği bir varlık alanıdır. Bu varlık alanında zorunluluk dışında bir kavram[14] var

---

8 Eğer bedenden farklı bir varlık olarak ruh yoksa iradenin varlığını kabul etmek çelişkilere neden olur. Çünkü ruh yoksa irade bedene ait bir yetenek olarak kalmak zorundadır. Fakat bedende nedensellik yani zorunluluk hakimdir. Biyolojik yani temelde kimyasal yapılara sahip insan, bedeni itibariyle nedensellik dünyasına ait olduğu için, bu tarz bir kabulle iradenin varlığı ile çelişki ortaya çıkar. Çünkü nedensellik dünyasında ikinci şık yoktur. 2 hidrojen ve 1 oksijen bir araya gelip su olamama seçeneği olamayacağı gibi, nedenselliğin dışına çıkılamadan irade var olamaz. Demektir ki, irade varsa insan düalist bir varlıktır.

9 Nedensellik ve özgürlük

10 Kant, I. *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.4, 52.

11 Plotinus, The *Enneads,* s.158

12 Platon, (1943), Phaidros, s. 245.

13 Descartes, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, s. 79

14 İnsanın beden itibariyle mensup olduğu nedensellik dünyasında yukarıda geçtiği gibi 2 hidrojen ve 1 oksijen bir araya gelip su olamama seçeneğini seçmek gibi bir durum var olamayacağı gibi, tersine düşünüldüğünde irade varsa bedenden ayrı bir yönümüz yani ruhumuz var demektir. Ruhun yokluğu ile Demokritos'un görüşlerinde olduğu gibi determinizm zorunlu olarak aynı

olamaz. Eğer insan zorunluluk dışına çıkabiliyorsa diyelim ki kolay yerine zoru, güzel yerine çirkini, doğru yerine yanlışı, sevap yerine günahı,[15] iyi yerine kötüyü, menfaatli yerine zararlıyı, haz yerine acıyı seçebiliyorsa bu insanın zorunluluk dünyasına bağlı olamayabileceğini, nedenselliğe bağlı olmama imkanını taşıdığını gösterir. Zorunluluk dışını tercih edebilme ve tercih ettiği gibi eyleyebilme özelliği iradenin varlığını ispatladığı gibi, ruhun varlığını yani nedensellik dışında eyleyebilen yanımızı da ispatlamış olur.

Ruh iradenin varlık nedeni, irade de ruhun bilinme nedeni olarak görünüyor. Bu düşünce Kant'ın özgürlük ve ahlâk yasası ilişkisinde olduğu gibi birbirini zorunlu kılar.[16] Teknik olarak iradenin sadece varlığı problemi açısından bakarsak, kader meselesi, iradenin evrensel yasa anlamına gelen ilahi irade ile nasıl bir araya getirilebileceği problemidir. Evrensel yasa bazen Hegel'de olduğu gibi geist olarak ifade edilebilir. Geist, insanın dışında bağımsız bir varlığı ifade eder.[17] İnsanları yöneten bir yasanın var olup olmadığı problemi her ne kadar felsefede de dile getirilmiş olsa da büyük mezheplere ayrılmayı sonuç verecek kadar İslâm dünyasında felsefeden daha çok ve daha teferruatlı tartışma konusu olmuştur. Bilgi felsefesinde üretilen tüm kavramlar Platon'un "görülenler ve düşünülenler" kavramlarına indirgenebildiği gibi, kader konusundaki tüm tartışmalar da İslâm dünyasındaki Ehli Sünnet, Mutezile ve Cebriye arasında tartışılan problemlere indirgenebilir görünüyor.

1. İslâm'da Kader Meselesi

İslâm dünyasında siyasi bölünmeden kaynaklı olarak doğru ve yanlış eylemlerin belirlenmesi anlamında Ehli Sünnet ve Şia olarak iki büyük mezhep vardır. İnançların belirlenimi anlamında da üç ekol mevcuttur. Bunlar Maturîdilik ve Eşarîliğin temsil ettiği Ehli sünnet ekolü, içine Şia'nın da dahil olduğu Mutezile ekolü ve diğerlerine göre tabisi daha az olan (Stoa gibi kadere boyun eğmek noktasında yakın görüşte olan[18] ve Spinoza ile eşleştirilebilecek olan[19]) Cebriye

---

şey olma durumundadır.

15 Augustinus, insanın günah işleyebilmesini onun iradesinin özgür olduğuna delil gösterir. (Augustinus, *On Free Choice of the Will* s.105)

16 Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 71

17 Gökberk, Macit, *Hegel'in Felsefesi*, s. 12

18 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler* s. 17, 54, 85

19 Spinoza, B. *Ethics*, s.26

ekolüdür.

Kaba bir ayırımla Mutezile ekolü iradenin mutlak hür olduğunu dolayısıyla kaderin olmadığını, cebriye, kaderin mutlak hakim olduğunu dolayısıyla insan iradesinin iş görmediğini, Ehli sünnet ise insanın tercihinde hür olduğunu fakat tercih edileni yaratanın Allah olduğunu söyler.

Mutezile ekolü[20] birkaç ana problemden dolayı Ehli Sünnet ile ters düşer. Bu problemlerden bizim konumuzla ilgili olanı "halk-ı şer, şerdir"[21] düsturudur. Bu düstur, çirkinin ve kötü olanın yaratılmasının Allah'a verilemeyeceğini öngören bir düsturdur. Mutezile'ye göre "kul fiilinin hâlıkıdır"[22]. Yani eylemi "yapan"[23] insandır. Şerrin yaratılması Allah'a verilemez. Bu Allah'ı kusurlu bilmek olur. Aynı şekilde şerrin yaratılması, hayvanlar konusunda da aynı şekildedir.[24]

Mutezile bu görüşü ile Allah'ın kusursuzluğunu ilan ettiğini düşünür. Böylece Allah sadece iyiyi yaratan olmuş olur.

Ancak Ehli sünnet, şerrin yaratılmasının kula verilmesiyle Allah'ın dışında bir yaratan kabul edilmiş olacağı için bu görüşün İslâm inancıyla bağdaşmadığı düşüncesindedir. Mutezile'nin aksine Ehli Sünnet, iyi ve kötünün yaratıcısının Allah olduğunu, fakat tercih eden insan iradesine binaen iyi ve kötü yaratıldığı için mesuliyetin insana ait olduğunu söyler.[25] Çünkü yaratma, tüm nesnelerin göz önüne

---

20 Mutezileye "mutezile" (yüz çeviren, dönen anlamında) adını veren Ehli sünnettir. Mutezilenin kendisine verdiği isim (adalet ve tevhit mezhebi anlamında) Ehl-el Adl ve t-tevhid'dir.

21 Şerri yani kötü ve çirkin olanı yaratmak çirkin ve kötüdür. Bu nedenle Allah şerri yaratmış olamaz düsturu.

22 Kul yani insan yaptığı fiilin yaratıcısıdır. Eğer böyle olmazsa şerrin yaratılmasını Allah'a vermek gerekir ki bu Allah'ı kusurlu görmektir. Allah şerri yaratmaz anlamındadır.

23 "Yapma" kavramına Ehli sünnet itiraz eder. Çünkü ehli sünnete yöre "yapma" kavramı "tercih etmek" ve "yaratmak" fiillerini içerir. Tercih eden insandır, yaratan Allah'tır. "Yapma" kelimesi" eksik ve yanlış bir tanımlamadır.

24 Mutezilenin bu görüşü bir başka görüşü ile paralellik taşır. O da "iyi"nin mutlak olarak var olduğu ve Allah'ın o iyiyi emrettiği, "kötü"nün de mutlak olarak var olduğu, Allah'ın da onu yasakladığını savunur. Ehli Sünnete göre ise Allah emreder, o iyi olur. Allah yasaklar o kötü olur. Nesne kendi başına iyi veya kötü değildir. İyi yada kötü olma Allah'ın iradesine tabiidir.(*) Nasıl ki Hz Ademin çocuklarının farklı batından doğan kardeşlerine nikah izni verilmiş bir nesil sonra kaldırılmış ise, iyi ya da kötü olma nesnenin veya insan aklının bir kararının sonucu değildir. (*) Eşari, el-İbane 'an Usulli'd-Diyane, s. 76

25 Mâtürîdî, *Kitab et-Tevhid*, s.226

alınması ile gerçekleştiği ve şer ise hususî tercihle gerçekleştiği için yaratmada çirkinlikten söz edilemez. Söz gelimi ateşin yaratılmasında çok menfaatler vardır. Bir insanın ihmali ile ateşten zarar görmesi nedeniyle ateş şer olmuş olmaz. Veya insanın iradesinin serbest olması nedeniyle işlediği şerlerden dolayı insana irade hürriyeti verilmiş olması şer olmaz.[26]

Mutezile'nin kader anlayışı konusunda insan iradesini öne çıkaran düşüncesi, dolaylı olarak tarihin belirleniminde Allah'ın bir müdahalesinin olamayacağı anlamına gelir. Bu anlayış Ehli Sünnete göre İslam anlayışıyla zıttır. Çünkü Kur'ân'a göre Allah sürekli yaratma halindedir.[27]

Mutezile'nin kaderi inkar eden öğretisine karşılık Cebriye, insan iradesini işlemez olarak tasavvur etmiştir. Cebriye kaderin mutlak hakim olduğu görüşündedir. Bu düşüncenin dayandığı düşünce ise Allah'ın mutlak olan kudretinin dışının olamayacağı görüşüdür. Allah'ın kudreti temas etmeden bir şey var olamayacağına göre ve bir şeyin varlığı devam edemeyeceğine göre insan iradesinin de ilahi kudretin dışına çıkması mümkün değildir. Tercihler kudretin dışına çıkamaz.

Cebriye'ye ve Mutezile'ye itiraz eden Ehli Sünnet'e göre, Mutezile Allah'ın iradesini, Cebriye ise kulun iradesini yok saymıştır.28

---

[26] İnsan, irade hürriyeti nedeniyle insandır. İradesi yoksa insan değildir. Descartes'e göre irade insan için ayırıcı nedendir. Fakat insana irade hürriyeti verildiğinde insanın suiistimali nedeniyle katliamlar ve tecavüzler gibi şer fiiller meydana gelir. Bu şerlerin var olmaması istenirse insandan iradenin kaldırılması gerekir. Bu durumda insan olma sıfatını kaybettiği için var olmasına da gerek kalmamış olur. İnsanın var edilmemesi her şerden daha büyük şer olduğu için irade hürriyetine verilen süre boyunca dokunulmaması gerekmektedir. Bu nedenle şerlerin varlığındaki suç insana, iradenin yaratılmasındaki "iyi" Allah'a aittir.

[27] Yaratma iki türlüdür; yoktan yaratma ve terkip haliyle yaratma. Maddenin ilk yaratılışı yoktan yaratmadır. Sonraki yaratmalar mesela elmanın yaratılması terkibi yaratmadır. Yani maddesi hariç sıfat yaratmasıdır. Sıfatlar her daim yoktan yaratılır. Sıfat kelimesi suret ve şekil anlamındadır. Bir domateste bulunan tüm maddeler havadan sudan ve topraktan elde edilebilir. Ancak domates elde edilemez. "Domates", maddesinden farklı olarak bir sıfattır ve her zaman yoktan yaratılır.

[28] Allah'ın iradesi nesnesini var kılan tek ve yeterli neden anlamında küllî iradedir. İnsanın iradesi ise, külli iradenin yaratma şartlarından birisi olarak çoğunlukla göz önüne aldığı nesnesini var etme özelliği olmayan cüzî iradedir. Eğer cüzi irade de külli irade gibi nesnenin varoluşunda tek başına yeterli neden olsaydı insan iradesinin sorumluluğundan bahsedilemezdi. Çünkü

Mutezile, Allah'ın mutlak kudretini sınırlamış, Cebriye ise sonuç itibariyle kuldan sorumluluğu kaldırmıştır.

Burada Ehli Sünnet, Mutezile ve Cebriye arasındaki tartışma birkaç problem etrafında ortaya çıkmaktadır. Birincisi Allah'ın şerleri, kötü olanı yaratmasının Allah için bir eksiklik olacağını düşünen Mutezile'nin bu nedenle kaderi inkar edip, fiillerin nedeni olarak insan ve hayvanın bizzat kendisini göstermesi. İkincisi, Cebriye'nin Allah'ın kudretinin harici olamayacağına bağlı olarak insanın tercih edebilmesinin mümkün olamayacağını söylemesi. Bu anlayış, rüzgar önünde sürüklenen şuurlu bir yaprak tanımlaması gibi düşünülmüştür.

Ehli Sünnet'in Maturîdilik ve Eşarîlik gibi her iki mezhebinin de bu tartışmalarda bu problemleri göz önüne alarak değerlendirme yaptıkları verilen cevaplardan görülüyor. Bu tartışmaların üzerine odaklandığı birinci problem, küllî irade ve cüzî irade arasındaki ayırımdır. Eşarîlik ve Maturîdiliğe göre külli irade kabul edilen Allah'ın iradesi, nesnesini zorunlu olarak var eden iradedir. Cüzî irade ise nesnesini var eden değil ancak tercihte bulunabilen bir iradedir. Küllî iradenin basit bir şart[29] kabul ettiği iradedir. Burada Ehli Sünnet'in üzerinde önemle durduğu nokta -Cebriyenin insan iradesini kabul etmeyen görüşüne dayanak olan- iradenin bir varlığı[30] olmasının

---

istemek ya da seçmek nesnenin var olması için kafi gelecekti, düşünüp karar verme zamanı bulunmayacaktı. Mutezile bu noktayı göz önüne almamıştır.

[29] Bir şeyin var olması tüm şartların var olmasıyla mümkün iken o şeyin var olamaması tek şeyin olmamasıyla olmaktadır. Bir binanın olması için asıl olarak (birincil) çimento, su, demir, usta vs. şartların olması gerekirken bunlardan birinin olmaması binanın olmamasına neden olmaktadır. Cüzi irade şartlardan biridir. Fakat var edecek külliyette değildir. Külli irade ise zorunlu olmamakla beraber cüzi iradenin tercihi asıl değil fer'i (ikincil) şartlardan (binanın yapımında seçilecek renk gibi) biri olarak kabul etmiştir.

[30] Kader probleminde tartışma temelinde bulunan iradenin varlığı meselesi iradenin varlığı ile ilgili değil varlık derecesi ile ilgilidir. Ayna ve ayna üzerindeki görüntünün varlıklarındaki fark gibi. Veya itibarî varlık(*) olarak kabul edilmesi gibi (*) İtibarî varlık gerçeklik olarak var olmayıp dolaylı olarak var olan ve Allah'ın kudretinin dairesinde olmayan yani yaratılmamış olan demektir. Bu kağıt paranın değerinin itibari varlığı olması gibidir. Aslında kağıt paranın değeri kağıdın kendisinden kaynaklanmaz. "Değer" burada itibari bir varlıktır. Kudretin alanında değildir. Bir küp yapıldığında sağ sol üst alt gibi kavramların varlığı türünden bir varlık türüdür. Küp kudretin dairesindedir. Fakat alt üst sağ sol gibi kavramlar yaratılmış kavramlar değil itibari kavramlardır. İrade bu türden bir varlığa sahiptir Ehli Sünnete göre. Çünkü irade itibari bir varlık yerine varlık olsaydı nesnesini zorunlu olarak var

Allah'ın yanında ikinci bir yaratıcı gibi olmasına neden olacak olan anlayışa müsaade etmemek düşüncesidir. Bu nedenle Cüzi iradenin aslı olan "meyelân"[31] Maturidî'ye göre itibari olduğu için kula aittir. Eşarî ise meyelanı itibarî varlık olarak kabul etmemiş, varlık olarak kabul ettiği için, dolayısıyla da kula ait olanın mutlaka itibari varlık olması gerektiği için, meyelân yerine meyelândaki tasarrufu kula vermiştir.[32]

Dolayısıyla Ehli Sünnet'in iki mezhebi, iradenin aslı olan itibari varlığın hangisi olduğu konusunda ihtilaf etmiş, fakat kula ait olanın itibari olması gerektiği konusunda ittifak etmiştir. İhtilaf noktası emri itibarî varlığın hangisi olduğu konusundadır. İttifak edilenler ise; birincisi, yaratma sadece Allah'a aittir. İkincisi, tercih kula aittir. Üçüncüsü, kula ait olan itibarî varlık olmalıdır. Bu itibarî varlık Maturidî'ye göre bizzat "meyelân", Eşarî'ye göre ise "meyelândaki tasarruf"tur.[33]

Ehli Sünnet, Mutezile ve Cebriye arasındaki bu tartışma Allah'ın mutlak kudreti ile insan iradesinin nasıl bir araya getirilebileceğine ilişkin problemin tartışmasıdır. Ehli Sünnet'e göre insan iradesi varlığın yaratılmasında şartlardan biri olduğu için fail olamazken, yoklukta terk nedeniyle bizzat fail olmaktadır. Çünkü dümeni bırakmak gibi varlığı olmayan bir fiil, tüm gemi için çalışanların

---

etmesi gerekirdi ki, bu anlayış İslam'daki Allah'ın tekliği ve insanın sorumluluğu kavramına zıttır.

31 Meyletme, meyilli olma, yönelme, tarafında olma, taraftar olma, istekli olma, istidadında olma

32 Bediüzzaman, *Kader Risalesi*, 26. söz

33 Meyelândaki tasarruf şöyle açıklanabilir. Bir şuurlu heykel farz edelim. Heykelden geçerek bahçeyi sulayan su üzerinde heykelin yapabildiği tek şey suyun önünü açmaktır. Suyu üreten heykel değildir. Bir tasarruf hakkı vardır. O da ancak suyun önünü kapatabilmektir. Eşarî'ye göre suya müsaade etmek veya suyu kapamak, suyu yaratmak gibi bir varlık faaliyeti değildir. suyu yaratan yani meyelânı gönderen Allah'tır. İnsan meyelâna müsaade ederse zaten Allah'tan gelmiştir. Müsaade etmezse şerre sebep olmuş olur. Bahçenin kurumasından sorumlu olur. Tüm o sorumluluk insana ait olur ve bahçenin kuruması gibi büyük bir zarar, insanın varlığı itibarî olan iradesinin meyelânının önünü kesmesine dayanır. Eşarî'nin bu düşüncesi "sana gelen hayr Allah'tandır, sana gelen şer nefsindendir" ayetine(*) dayanır. Buradaki en önemli nokta büyük şerlere ve tahribatlara sebep olan iradenin terk ve atâlet anlamında bir fiilden başka elinde bir şey olmamasıdır. Varlığı olmayan fiil yokluğun nedeni olmaktadır. Geminin dümenini bırakmak gibi bir fiil yani "hiç bir şey yapmamak" geminin batmasına neden olmaktadır. (*) Nisa süresi 79

fiillerinin yok olmasına, geminin batmasına neden olmaktadır. Yokluktaki, şerdeki, tahribattaki tüm sorumluluk insana ait olmaktadır. Gerçekliği olmayan yani itibari olan bir fiil yokluğa neden olabilirken, varlığın hiç bir şekilde nedeni olamamaktadır.

Hem Ehli Sünnet, hem Mutezile hem de Cebriye Allah'ın şerrin var olmasından sorumlu olmadığı düşüncesindedir. Fakat bu sorumlu olmamanın nasıl gerçekleştiği konusunda ihtilaf vardır. Yukarıdaki tartışmalar Kur'ân'ın genel öğretisine ters düşmeden sorumluluk meselesine açıklık getirmek içindir. Mutezile şerri hiç bir şekilde Allah yaratmamıştır derken; Ehli Sünnet, şerrin de hayrın da Allah tarafından yaratıldığını, fakat şerri tercih eden insan olduğu için şerdeki mesuliyetin insana ait olduğunu söylemiştir.

Burada bir başka problem ortaya çıkmaktadır. İnsanın tercihi ile de olsa şer yaratılmaktadır. Allah Hakîm-i mutlak[34] olduğuna göre şerrin bir nedeni olmak zorundadır. Abesiyet yani hikmetsiz ve maksatsız yaratma olmayacağına göre şerrin de bir nedeni olmalıdır. Kâinatın yaratılmasında hâkim olan kanunun bir yerinde o şerrin var olmasını gerektiren bir neden bulunmalıdır.[35]

Ehli Sünnet'in görüşü, hür insan iradesinin tercihini Allah'ın daha önce bilmesi nedeniyle, o tercihe müdahale etmeden, kainatın yaratılmasında takip edilen maksat doğrultusunda o tercihi uygun yere yerleştirdiği hakikatidir.[36]

---

[34] Hakîm; hikmetler, maksatlar ve gayeler takip ederek iş yapan. Hakem; birden fazla hikmeti bir araya getiren

[35] Ehli Sünnet'e göre yaratmada Allah'a ait çirkinlik yoktur. Yaratılan ya doğrudan ya da dolaylı olarak güzeldir. Şeytan gibi en çirkin görünen şeyin yaratılmasında da iki güzellik vardır: birincisi, insanın günah işleyebilme potansiyelini harekete geçirmekle insanın melekten ayrı bir varlık olmasını gerçekleştirerek insanın yaratılması için neden oluşturma. Çünkü melek gibi günahsız kalsa melekler var olduğundan insanın yaratılması için neden kalmamış olacaktı. İkincisi, alemin yaratılış nedeni olan Allah'ın sanatını görmek ve göstermek istemesi noktasında insan ve meleğin yapamayacağı görevi yerine getirmek, bu görev iki şekildedir: birincisi, insan ve melek için yaklaşılamayan en çirkin görünen şeylerdeki yüksek sanatı takdir etmek, ikincisi günah dahil çirkinlikleri sevmesi nedeniyle insana günah işletme arzusuyla hem kendisinin çirkinliği gönüllü seçme imkanının olması hem de insandaki melek olamama yeteneğini harekete geçirmesi. *(Var olmak mutlak güzel kabul edilmiştir.)*

[36] Bu durum şöyle açıklanabilir: halıyı meydana getiren her iplik kendi iradesi ile kendi rengini seçtiğini farz edelim. İpliğin hangi rengi seçtiğine müdahale etmeksizin seçtiği rengi halının deseninde uygun yere yerleştirmek fiili, hem tercihe karışmamayı, hem de halıda olduğu gibi kainatın yaratılışında da genel

Kader meselesi bir çok ön bilginin bilinmesi ile anlaşılan meselelerden olduğu için ıstılahî bir kelime olan kader kelimesinin tam olarak hangi anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerektir. Kader kelimesi bilgi alanında kullanılan bir kelimedir. Varlık alanında kullanılan bir kelime değildir. Kader, bilgi türündendir. Bilgi ise nesneyi yönlendirme, sevk etme özelliğine sahip değildir. Yönlendirme, sevk etme gibi kavramlar kudretin dairesindeki kelimelerdir. İnsan iradesinin durumu açısından bakıldığında;[37] kader, bilgi türünden olduğu için olacak olana göre var olur.[38] Bu nedenle Cebriye'nin iddia ettiği gibi kaderin önünde şuurlu bir yaprak olarak bulunmayız. Tercihlerimizden tamamen mesulüz.

İnsan iradesi iki şey arasında tercihte bulunduğunda, tercih ettiği şeylerin aynı olması durumunda bir tercihten söz edilebilir. Yani bir gözlük satın alınacağı zaman iki gözlükten biri daha ucuz, daha güzel ve daha kaliteli olduğunda irade ister istemez onu seçecektir. Ehli Sünnete göre insan iradesinin tercihinin var olması bu şekilde gerçekleşmez. İki gözlük arasında hiçbir fark bulunmazken, fark Allah'ın emrinden ve yasağından dolayı oluşmalı, dolayısıyla da bundan dolayı tercih ya da red oluşmalıdır. İrade her iki gözlük

---

maksadın yerine gelmesini sağlamış olur. İnsan iradeleri hürdür fakat tarihin gidişi kayıtlıdır. Bu açıklama aynı zamanda İslam'ın tarih görüşüdür. Bu görüş ne determinizm ne de indeterminizm olarak adlandırılabilir.

37 İnsan iradesinin tercihinin küllî irade tarafından nazara alınmasını istisna edersek evrenin yaratılışında malum yani evren ilme tabidir. Allah'ın ilmi, varlığın yaratılmadan önce onun projesi konumunda olduğu için evrenin şekli sınırları olması gibi tüm sıfatları önceden var olan Allah'ın ilmine göre gerçekleştiğinden, insan iradesi hariç evrenin yaratılmasında bilinen yani varlık bilmeye tabidir.

38 Biz ay tutulacağı için biliriz. Ay biz bildiğimiz için tutulmaz. Aynen öyle de; kader, Allah'ın zaman ve mekanla kayıtlı olmaması nedeniyle, tercihlerimizi önceden bilmesi ve kaydetmesidir (*). Yoksa kudretin işi olan tercihlerimizin yönlendirilmesi değildir. Bu nedenle "katil ateş etmeseydi yine de maktul ölür müydü?" gibi bir soru sorulamaz. Çünkü bilme, her ikisini de aynı anda bilme olduğundan ateş edilmeme durumunda Ehli Sünnet'e göre ne olacağını söylemek mümkün değildir. Mutezile "ateş edilmese ölmeyecekti" der. Cebriye "ateş edilmese de ölecekti" der.
(*) Her şeyin yazılmış olduğu Levh-i Mahfuz. Her şeyin önceden yazılı olması hakikatini insan, hayvan ve bitki gibi canlıların var olmadan önce onlara ait programın çekirdeklerde ve tohumlarda bulunması veya canlının var olduktan sonra büyümesinde belirli sınırların bulunması ve hafızaları işaret ediyor. Çünkü harici bir kalıp bulunmazsa şuursuz zerreler nerede duracaklarını bilemezler.

arasında eşit zorlanmalıdır.[39]

İradenin eşit zorlanması durumunda yapılan tercihler insan için mesuliyet nedenidir. En az iki tercih yönü var olmadıkça tercihler mesuliyet nedeni olamazlar.[40]

Şerrin bazı maksatlar için var edilmiş olması, onu tercih eden insanın mesuliyetini ortadan kaldırmaz. Bir evi yakan ateş, insanın basit bir kibriti sürtme hareketi ile gerçekleşir.[41] İnsan diyemez ki "benim yaptığım sadece kibriti ileri doğru hareket ettirmekti. Kibrite sürtününce tutuşma özelliğini, ateşe de yakma özelliğini veren ben değilim". Veya diyemez ki "benim yaptığım tetiğe basmaktı, ölümü yaratan ben değilim".

İslam'da kader meselesi Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarının doğru tanımlanmasından ibarettir. Gözün var olması onun nedeninin görmesini, kulağın var olması onun nedeninin işitmesini şart koştuğu gibi, iradenin varlığı da onun nedeninin iradeli olmasını şart koşar. Çünkü başka türlü de olabilme ihtimali olan şeylerin varlığı, zorunlu olarak, bir tercih edicinin varlığına işaret etmektedir. Tercih edebiliyor olmak ise mesuliyetin varlığına delalet eder.

Kaynaklar

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Doç. Dr. Z. Özcan), Alfa Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2001

Augustine, *On Free Choice of the Will* (Tr. Thomas Williams) Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993

Bediüzzaman, Risale-i Nur Külliyatı, 26. söz

Descartes, René, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007

---

[39] Buradaki iradeyi zorlayan eşitlik insanın imtihanı olarak gerçekleşir. Zorlama usulü de şu şekilde gerçekleşir: günahlar insan için hemen hazır (dünyada) ve küçük hazlar şeklinde var olur. Sevaplar ise ileride (ölümden sonra) verilecek büyük hazlar (cennet) şeklinde gerçekleşir. Veya günahlar ilerideki büyük acı şeklinde (cehennem), sevaplar hemen hazır (dünyada) küçük acılar şeklinde gerçekleşir. Burada iradenin her iki taraftan eşit zorlanması gerçekleşmiş olur.

[40] Açlık tehlike sınırına geldiğinde yasak olan gıdanın (domuz eti veya çalınmış yiyecek gibi) zaruret miktarınca yenmesinin yasak olmaması gibi.

[41] Hâsıl-ı bil masdar. Yani birinci fiilin ister istemez ikinci fiile neden olması. Elimizi masaya vurduğumuzda ister istemez sesin de ortaya çıkması. Eğer ses yasak bir fiilse masaya vurmak da dolayısıyla yasaktır. İnsan diyemez, "benim yaptığım masaya vurmaktı. Sesin ortaya çıkmasından dolayı suç benim değildir".

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997

Eş'ari, Ebu'l-Hasen, *el-İbane 'an Usuli'd-Diyane*, (Terc; İslam İnanç Esaslan) Çev.Mehmet Kubat. İstanbul, 2008

Gökberk, Macit, *Hegel'in Felsefesi*, Felsefe Arkivi, , sayı 18,1972

Kant, I. *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. F. Akatlı, Ü. Gökberk, İ. Kuçuradi), TFK Yayınları, Ankara, 1999

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*. (Trc. Bekir Topaloğlu). Ankara: İsam Yayınları, 2009

Platon, *Phaidros*, Çev: Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943

Plotinus, *The Enneads*, Çev. Stephen Mac Kenne, 3.B.,London, Faber Limited, 1996

Spinoza, Baruch, *Ethics*, London: Penguin, 1996

E

Bölüm 18:
Kaos

Zeynep ESENYEL[1]

Giriş

Kaos denilince gündelik hayatta ilk aklımıza gelen şey düzensizlik ve karmaşadır. Bu anlamda terimin bizde uyandırdığı öncelikli etki olumsuz olmakla birlikte, kaotik olanın bu tedirgin edici düzensizliğinin kısa süre içinde giderilmesi ve eski düzene bir an önce dönülmesi gerektiğini hissederiz. Oysa güneş sisteminden hayatlarımızı şekillendiren tüm sosyal sistemlere kadar birbirleriyle ilgisiz görünen pek çok fenomenin kaotik bir yapıya sahip olduğunu görmek mümkündür. Kaos fikri, buz dağının görünmeyen kısmına işaret ederek, hayatımızda düzenli olduğunu düşündüğümüz çoğu fenomenin gerçekte öyle olmadığını vurgular. Örneğin, kendisi düzensiz ve irrasyonel olduğu halde doğanın düzenini betimlemek için kullandığımız bazı sayılardan, musluktan akan su damlalarının düzensiz akışına, içtiğimiz kahvenin akışkanlığının düzensizliğinden, sigara dumanının havadaki düzensiz kırılmalarına, nabzımızın birden yükselişine ya da borsadaki beklenmedik dalgalanmalara kadar olan tüm olayların ardında çeşitli kaotik yapılar bulunmaktadır.

Kaos teorisi fenomenlerin arkasında yatan dinamiklerin doğrusal olmaması ve her durumda koşulların değişmesi nedeniyle mutlak bir hesaplamanın imkânsız olduğunu, bundan ötürü de hiçbir sistemin bütünüyle öngörülemeyeceğini iddia eder. Bunun anlamı evrende bütüncül bir düzensizlik ve belirsizlik olduğu değil, klasik bilimin evreni açıklamak için kullandığı kavramların ve onlar tarafından şekillendirilmiş olan mevcut dünya görüşümüzün revize edilmesi gerektiğidir. Bu bağlamda kaos düşüncesinin felsefi içerimleri *logos*'a

---

[1] Düzce Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

dayanan bir düzen fikrinin, determinizm, rastlantısallık ve özgür irade gibi meselelerin yeniden yorumlanmasına ek olarak bilimsel yasalılık, öngörü ve açıklamada da bir paradigma değişikliğine gidilmesi gerektiğine işaret eder. Kaos, sadece matematiksel bir teorem olmanın uzağında, içinde yaşadığımız dünyanın da özsel bir özelliği olarak karşımıza çıkar ve nedensellik kategorimizin doğasının yeniden sorgulanmasını talep eder.

Karmaşıklık, mevcut toplumun belki de en çarpıcı özelliğidir. Teknolojik ve ekonomik gelişmeler üretimi, taşımacılığı, iletişimi daha da etkili hale getirir. Bu sayede daha fazla insan, sistem, organizasyon ve nesneyle etkileşim kurabiliriz. Tüm bunlarda ki en ufak bir değişim kaçınılmaz ve öngörülemez bir biçimde tümünü etkiler. Analiz edilerek soyutlanan bir fenomen hakkında eksiksiz bilgi toplamaya dayalı geleneksel bilimsel yöntemin bu bağımsız karmaşıklıkları açıklamadaki başarısızlığı nedeniyle alternatif bir metodoloji gerekliliği doğmuştur. Kuantum mekaniği, görelilik teorisi ve doğrusal olmayan dinamiklere işaret eden kaos teorisi determinizmin ve gözlemciden bağımsız olan nesnel bilginin kabullerine meydan okumaktadır. Bunun felsefi bir sonucu da dünyaya ilişkin bilimsel bilgimizin temelde belirsiz olduğu olgusudur (Heylighen, Cilliers, Gershenson 2007: 1).

"Günümüzde kaos teorisi ile birlikte fizik dünyaya ilişkin varsayımların değişmesi de söz konusudur. Çünkü fizik dünyada asıl var olan/var olması gereken düzenlilik değil, karmaşa'dır. Bu durum, bütün temel kavramların değişmesini, sonuçta da dünya görüşünün yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir. Kaos'un (karmaşa'nın) temele konulmasıyla artık yeni bir zihinsel tavır alıştan söz etmek gerekecektir. Bu tavır alış, birbirinden farklı olayların anlamlandırılmasında kullanılacak yeni bir dünya görüşünün oluşturulması demektir. Sonuç, yepyeni bir paradigmanın ortaya çıkmasıdır" (Ural 2015). Bu anlamda kaos, ilk tarihçi ya da filozofların düşündüğünün aksine evrenin düzene girmeden önceki biçimsiz, uyumsuz ve karmaşık durumuna işaret eden anarşik yapıdan daha fazlasına gönderimde bulunur. Evren sanıldığının aksine matematiksel denklemlerle öngörülemeyecek denli karmaşıktır ve ona rastlantısal bir şekilde etki eden kuvvetlerin etkisi altındadır. Bu nedenle kaos teorisinin matematiksel olduğu kadar felsefi, psikolojik, sanatsal ve toplumsal yönleri de vardır.

1. Edward Lorenz ve Kelebek Etkisi

1961 yılında meteorolog Edward Lorenz, ardışık dizilerden birini incelerken programı tekrar başa dönüp çalıştırmak yerine ortalardan bir yerden başlayarak verilerin küsuratlarını bilgisayara girmeyerek her küsuratın bir sonraki adımda katlanarak üst üste bindiğini ve bunun da çok kısa süre sonra sistemin bütününü tahmin edilemez kıldığını keşfetmiştir. *Kelebek etkisi* olarak bilinen bu ilkeye, kaos teorisinin temelini oluşturan "başlangıç koşullarına hassas bağlılık" adı verilir. Bu yaklaşıma göre dünyanın bir yerindeki bir kelebeğin kanat çırpması, dünyanın başka bir yerinde bir süre sonra büyük bir fırtınaya sebep olabilir. Lorenz, bir saat sonra verilerin bir öncekiyle aynı olmasını beklerken bambaşka bir sonuçla karşılaşmıştır.[2]

Bir sistemde başlangıç koşullarındaki en küçük bir değişimin, sistemin bütününde çok büyük değişimlere yol açacağının keşfedilmesi, sistemin bütününün öngörülebilir olduğu varsayımını şüpheli hale getirir. Evrenin en ufak bir parçasındaki değişime karşı hassasiyete vurgu yapan bu yaklaşıma göre bir değişime bağlı olarak rastlantısal ve öngörülemez bir takım başka davranışların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Tekrar eden çok basit bir olguda bile başlangıç koşulları her zaman herhangi bir şey tarafından etkileneceği için sonucun kesin olarak hesaplanması mümkün değildir. Başlangıç koşullarına hassas bağlılık, olguya dair katı determinist bir açıklamanın yapılmasını engellemek durumundadır.

> “Bizden uzakta bir yerde herhangi bir kelebeğin kanat çırpıp çırpmadığını kesin olarak bilemeyeceğimiz için kendi bahçemizdeki hava durumunu bile doğru bir biçimde öngörmemiz mümkün olamaz. Bu nedenle kaotik bir sistemin öngörülemezliği, geçici bir sıkıntı olarak düşünülmemelidir. Aksine, öngörülemezlik ilkede sistemin davranışının spesifik detayları hakkında kesin tahminler yapma yetimizi sınırlandırır” (Kellert 2008: 6).

Görülen o ki sistemin içinde gerçekleşen çok küçük bir değişiklik bir süre sonra çok büyük değişikliklere neden olmaktadır,

---

[2] Lorenz bilgisayarın hafızasına kaydedilen altı basamaklı 123456 sayısını sonucu etkilemeyeceğini düşünerek üç haneli 123 şeklinde yuvarlayarak bilgisayara girdiğinde hava durumunun bir önceki dökümde yer alandan ciddi şekilde farklı olduğunu keşfetmiştir. İki döküm başlangıçta birbirlerinin aynı gibi seyretmesine rağmen bir süre sonra aralarında hiçbir benzerlik kalmamaktadır.

önemsenmeyecek kadar küçük bir olay, sistemin bütününde öngörülemeyecek ölçüde büyük bir etki yaratmaktadır. Bu nedenle çok kısa bir zaman sonunda sistemin durumu önceden tahmin edilemez hale gelir.

Kaos belirlenimsel yasalara göre hareket eden ama yine de kestirilemez şekillerde işleyen karmaşık sistemlere işaret eder. Karmaşık sistemler öyle yapılanır ki başlangıç koşullarında çok ufak belirsizlikler ortaya çıkar ve hızla makroskobik ifadesini bulur. Bu durum, başlangıç koşullarına aşırı hassasiyet adını alır. Karmaşık sistemlerin işleyişi her ne kadar hızla, tahmin edilemez bir şekle bürünse de, bu sistemler tahmin edilebilir bir şekilde kaotik bir hale girer. Klasik mekaniğin aykırı bulduğu unsurları birleştiren kaos, ne düzenin içine ne de düzensizliğe özümsenebilir. Kaos, yeni bir alanın adıdır, daha önce fark edilmeyen etkileşimlere işaret eder ve farklı varsayımlara yaslanır (Hayles 2010: 66).

Lorenz'in bu keşfine kendisinden önce matematikçi Henri Poincaré'de işaret etmiştir. Poincaré dikkatimizden kaçan çok küçük noktalardan birinin, öylesine büyük ve önemli sonuçlara neden olduğunu fark ettiğimizde bunun rastlantı sonucu ortaya çıktığını düşündüğümüzü ifade etmiştir. Bizler doğa yasaları adını verdiğimiz normlarla evrenin geleceği hakkında ciddi bir kesinliğe sahip olduğunu düşündüğümüz öngörülerde bulunuruz. Ancak bu yasaları bilmemize rağmen evrenin başlangıç anındaki durumunu tam olarak bilemediğimiz için evrenin daha sonraki anlardan herhangi birinde hangi durumda olacağını da tam olarak öngörmemiz mümkün değildir.

Kaotik bir sistemdeki her nokta, kendisine keyfi bir biçimde bağlı olan başka bir noktayı içerir. Kaos olarak adlandırmasa da Poincaré buna işaret etmiş ve dikkatimizden kaçan en ufak bir nedenin öngöremeyeceğimiz bir biçimde sistemin bütününü etkilediğini ifade etmiştir. Evrenin konumunu ve doğa yasalarını başlangıç anında kesin olarak bilemediğimiz için de, öngörülerimiz sadece yaklaşık olarak doğrudur (Norton 2003: 378).

Determinizm, evrende önceden mevcut olan bir düzenlilik varsayar, ancak öngörülemezlik sadece doğal fenomenlerin değil, insan dünyasının da kaotik bir yapıda olduğuna işaret eder. Evrende sonraki adımın ne olacağını yöneten yasalar olsa bile, bu yasaların uygulanması değişime karşı aşırı hassastır. Bu nedenle de hiçbir fenomeni nedensellik zinciriyle açıklamak ve sonucu öngörmek mümkün olamaz. Çünkü hiçbir durumda başlangıç koşullarının bir

öncekiyle tamamen aynı olması beklenemez.

2. Mitos'tan Kosmos'a

Khaos'tu hepsinden önce var olan,
sonra geniş göğüslü Gaia, ana toprak,
Sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin, onlar ki
tepelerinde otururlar karlı Olympos'un,
Ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros'ta…
Khaos'tan Erebos ve kara gece doğdu, Gece'dense esir ve gün ışığı
doğdu, Erebos'la sevişip birleşmesinden…
Hesiodos, Theogonia. s.116 vd.

Khaos, Yunancada yarılmak, açılmak, doğurmak anlamlarına gelen *khasko (khaskein, khastmasthai)* fiilinden türemiştir. Biçimsiz, karanlık ve uçsuz bucaksız bir boşluk olarak düşünülen kaos, kendisinden sonra gelen her şeyin kaynağı olması anlamında tanrısal bir varlık olarak algılanır. Hesiodos, *Khaos*'u 'her şeyden önce var olan' şeklinde betimler.

Yunan filozofları kaosun evrenin kendisinden yaratıldığı biçimsiz ve sonsuz bir boşluk olduğu görüşünü sürdürmüşlerdir. Antik Yunan için bu boşluk terimi soyut bir terim değil, kozmogonik özellikleri olan boş bir uzam biçimiydi (Theodossiou, Kalachanis, Manimanis, Dimitrijevic 2012: 211). Teorik olarak kaos, evrenin yaratılacağı elementleri tohum şeklinde içeren sonsuz uzamdır. Dahası kaos her şeyin kendisinden çıktığı yaratıcı ilkedir. Bu gök ve dünya arasındaki biçimsiz uzamın ebedi bir varlığa sahip olmadığı, geçmişte bir zaman yaratılmış olduğu düşünülmüştür. Hesiodos *Theogony* şiirinde yaratılışın başında Kaos'un olmadığını, onun da yaratıldığını yazar. Bunun anlamı Hesiodos'un ilk önce neyin var olduğu sorusuna değil, ilk neyin yaratıldığına cevap veriyor olduğudur. Başka bir deyişle Hesiodos yaratılışın sonsuz ilk nedenini aramamıştır. Çünkü, onun döneminde bu felsefi soru henüz sorulmamıştır. Antik kozmogonilerde evrenin sonsuz/ebedi varlığı kabulü yüzünden 'önce' gibi zamansal bir kavrayış bulunmamaktadır. Platon ve Aristoteles dahi kozmik maddenin ebedi varlığını kabul etmişlerdir. Evrenin hiçten yaratılışı fikri Hristiyanlıkla birlikte doğmuştur. Bu nedenle Hesiodos için Khaos'tan önce ne vardı sorusu anlamsızdır. Bu bakımdan Hesiodos'un şiirlerinde ve Antik Yunan filozoflarında evreni yaratan 'kişisel bir Tanrı' düşüncesi yoktur (*a.g.e.*, s. 216).

Pre-sokratiklerle birlikte kaosun karşısına düzenlemek, ayarlamak anlamına gelen *kosmeo* fiilinden türeyen *kosmos* geçirilmiştir. *Kosmos* sadece düzene ve yasalılığa değil, aynı zamanda tanrısal *harmonia*nın

akledilebilir yapısına da gönderimde bulunur.

Yunanlıların düşüncesinde iki yeni temel boyut vardır; ilki doğanın, ikincisi de rasyonel eleştiri ve tartışma biçiminin keşfedilmesidir. Doğanın keşfedilmesi ile kastedilen şey, doğal ve doğaüstü olaylar arasında bir ayrımın gerçekleştirilmesidir. Başka bir deyişle doğal fenomenlerin keyfi ve gelişigüzel değil, aksine bir neden-sonuç dizisinin belirlediği düzenli olaylar olduğu keşfedilmiştir. Pre-sokratik filozofların kozmolojilerinde doğaüstü olana yer yoktur. Bu tutum, doğaya bakış açısında çok büyük bir yeniliktir. Pre-sokratikler deprem, şimşek, fırtına, tutulmalar gibi doğal fenomenleri artık kızgın ya da mutlu tanrıların eylemleri olarak açıklamazlar. İlk doğa filozofu olan Thales, depremi deniz tanrısı Poseidon'un eylemi olmaktan ziyade, dünyanın suyun üzerinde yer almasından dolayı bir gemi gibi sallanmasından kaynaklanan doğal bir olay olarak ele almıştır. Pre-sokratikler sadece tanrıları elimine edip yerine doğal nedenler geçirmekle kalmamış, ayrıca gözlemledikleri değişim ve farklılıkları açıklamak için birbirlerinden farklı yaklaşımlar geliştirerek doğa felsefesi ya da fiziğin temel problemlerini de ortaya koymuşlardır (Grant 2007: 7-8).

Thales'in *su* olarak belirlediği *arkhe*, Anaximandros için sınırsız ve belirsiz olan *apeiron*, Anaksimenes'te soluduğumuz hava, yaşamın nefesi, ruh ya da tin gibi anlamlara da gelen *pneuma*, Pythegorasçılar için *sayılar*, Herakleitos'ta *ateş*, Parmenides'in *Varlık*'ı, Empedokles'in *Sevgi* ve *Nefret*'i, Anaksagoras'ın *nous*'u, Demokritos'un *atomlar*ı birbirlerinden farklı açıklamalar olsalar da, temelde hepsi Yunan kültüründe bir düzen arayışının olduğunu gösterirler. Evrenin arkasında *logos* vardır; bu, *phusis*'in düzenli çalıştığı için anlaşılabilir olduğu anlamına gelir. "Başlangıçta *philosophia* terimi *Düzen*'in ruhani sırrına, başka bir deyişle farklı ve özel bir dil içinde şifrelenen eşsiz bir gizeme gönderimde bulunacak şekilde kullanılmıştır" (Lesher 1999: 228). İlkel bir kaosun içinden tek bir element ya da bir elementler kümesi doğarak *kosmos*'u oluşturmuştur.

3. Kosmos'tan Kaosa

Presokratik filozofların matematiğe en büyük katkıları fenomenler çokluğunun az sayıda hipotezle açıklanabilir olduğunu ortaya koymaları olmuştur. Platon'un ontolojisi de ideal bir modele dayanan akledilebilir bir düzeni, *kosmos*'u varsayar. Aristoteles de değişimi ve hareketi nesnenin potansiyel olarak sahip olduğu ereğe göre

gerçekleşen bir olgu olarak betimleyerek, başlangıçtan itibaren zaten önceden belirlenmiş, başka bir deyişle öngörülebilir bir sonuca doğru düzenlenmiş bir *kosmos*'tan söz eder.

"*Kosmos*'un *arkhe*'si nedir?" sorusu, bütünün parçalardan oluştuğu düşüncesine dayanır. Bu düşünce modern felsefede Descartes'la birlikte daha da ileri taşınmıştır. Bütünün anlaşılması için parçaların anlaşılması gerektiğine dikkat çeken Descartes, analiz ve indirgeme yöntemiyle karmaşık bir fenomeni anlamanın yolunun, onu bütünden ayırarak, bireysel bileşenlerine indirgemek olduğunu düşünmüştür. Bu yaklaşım, Newton mekaniğinin de temelinde yer almaktadır. Daha fazla bölünemeyecek olan parçalarına, başka bir ifadeyle atomlarına ulaşıncaya kadar tüm fenomenler daha küçük parçalarına ayrılabilirler.

Newtoncu bilimin felsefesi basitliktir, dünyanın karmaşıklığı ise sadece bir görünüştür. Karmaşıklığı çözmek için onu en küçük parçalarına kadar analiz etmek gerekir. Bunu bir kez yaptığımızdaysa değişim tamamen düzenli ve öngörülebilir hale gelir. Bilgi, önceden var olan düzenin bir refleksiyonudur. Bu nedenle Newtoncu ontoloji materyalisttir. Bu yaklaşım tüm fenomenlerin fiziksel, biyolojik, zihinsel ya da sosyal, en nihayetinde maddeden oluştuğunu varsayar. Bileşenleri birbirinden ayıran temel özellik sadece onların uzamdaki konumlarıdır. Farklı sistemler, tözler ya da fenomenler sadece uzamdaki dizilişleriyle farklılaşırlar. Temelde hepsi maddidir. Değişim, sadece bileşenlerin hareketinin neden olduğu geometrik düzenleniştir. Bu hareket determinist nedensellik ilkesince yönlendirilir. Sistemi oluşturan parçaların ilk konumunu ve hızını bilirsek tam kesinlikle sistemin sonraki değişimini de tahmin edebiliriz. Newtoncu ontolojinin öğeleri madde, içinde maddenin hareket ettiği mutlak uzam ile zaman ve bu hareketi yöneten doğa yasalarıdır. Varlık, zihin, yaşam, organizma, amaç gibi kategoriler bu sistemde yer almazlar (Heylighen, Cilliers, Gershenson 2007: 3-4).

Doğa yasalarının keşfi, *kosmos*'un varsayılan düzenini bütünüyle nesnel bir zemine oturtarak fizik nesnelerin davranışlarını dışarıdan tayin eder, bu şeklide onları değişken koşullardan ve öznenin, nesneyi algılama tarzından bağımsız hale getirerek idealize eder. Böylece yasaları bilmek, fenomenleri anlamak için yeterli hale gelir. Doğa yasalarının matematiksel olarak ifade edilmesi, fenomenlerin bireysel farklılıklarının göz ardı edilmesini talep eder. Bu anlayışa göre nicel bir dille ifade edilebilen bir kütleye sahip olmak bakımından bir insan varlığı ile maddi bir cisim arasındaki niteliksel farkın bir anlamı

kalmaz. Bu yaklaşım hiç şüphesiz sağladığı basitlikle insanı merkeze alan sosyal bilimlerde de geniş bir uygulama alanına sahip olmuştur. Böylece bireyler de, birbirleri arasında hiçbir özsel fark bulunmayan birer olgu olarak ele alınarak bilimsel açıdan incelenebilir hale gelmiştir.

Newtoncu paradigmanın basitleştirici ve indirgemeci yaklaşımından dolayı gerçekte evrenin hareketine ilişkin mutlak değil, fakat doğruluğu yaklaşık olan sonuçlar verdiğini unutmamak gerekir. Evrenin bu şekilde idealize edilmesi elbette bilimsel ilerlemeler açısından tutarlı bir yol izleyebilmek için elverişlidir. Ancak başlangıç koşullarındaki çok ufak farklılıkların sistemin bütününün öngörülebilirliğini etkilediği gerçeğini hesaba kattığımızda, gerçekte fizik dünyadaki olayların Newton mekaniğinin betimlediği gibi doğrusal olmadığı anlaşılmaktadır. Hareket, aslında koşullardaki en ufak bir değişime bağlı olarak doğrusal bir yapıyla ifade edilemez. Herhangi bir gezegenin yörüngesinde sabit bir hızla doğrusal bir şekilde ilerlediği varsayımı Newtoncu yasaların basitleştirici ve indirgemeci yaklaşımının bir sonucu olmakla birlikte, gerçekte bu hareket çok ufak zikzakları da içerecek cinstendir. "Aslında bu durum, Newton yasalarının geçerli olduğu her yerde geçerlidir; dolayısıyla kaos, hareketin olduğu her yerdedir. Çünkü hareket, unutmamak gerekir ki, düzenli bir sistemin değil, tam tersine ancak kaotik bir sistemin ürünü olabilir" (Ural 2015). Hareket doğrusal olmayan kaotik bir olgu ise evren dinamik bir yapıya sahiptir, o halde Newtoncu fiziğin evrene verdiği düzenlilik ve tutarlılık yerini dalgalanmalara ve öngörülemezliğe bırakır. Bu da *kosmos*'un dayandığı temel kabul olan determinizm ilkesinin basit bir neden-sonuç zinciri şeklinde okunamayacağı anlamına gelir.

20. yüzyılda Bergson, Whitehead ve Deleuze gibi filozoflarla süreç felsefelerinin gelişmesi ve holistik yaklaşımların ön plana çıkması karmaşıklığı, çelişkileri ve paradoksları olumsuz birer özellik olmaktan çıkarmıştır. "Dünyanın bir bütün olduğu holistik yaklaşımı, bütünün parçaların toplamından daha fazlası olduğu fikrine dayanır. Bütünün özellikleri onu oluşturan parçaların özelliklerine indirgenemez. Örneğin, mutfak tuzu (NaCl) yenilebilirdir ve tuzlu bir tadı vardır. Bu özellikler onun kimyasal özelliklerinden tamamen farklıdır. Gerçekte sodyum (Na) ağır bir metaldir ve aşırı reaktiftir. Klorür (Cl) ise zehirli bir gazdır. Benzer şekilde bir müzik parçasının belirli bir ritmi, melodisi ve harmonisi vardır; zira tüm bu özellikler, parçalarda yani notalarda bulunmaz. Bir arabanın özelliği sürülebilir

olmasıdır ancak onu oluşturan motor, tekerlek, iskelet gibi bireysel parçalarda bu özellik yoktur. Yalnızca arabanın ağırlığı, parçaların toplam ağırlığı kadardır. Fakat araba satın alırken, 'toplam ağırlığına' göre değil, 'maksimum hızına' göre alırız. Yaşayan sistemler, Newtoncu bilimin çalıştığı mekanik benzerlerinden farklı olarak, özünde 'açık' sistemlerdir. Çevreleriyle etkileşim içindedirler. Newtoncu modelin öngörü konusunda başarılı olmasının tek nedeni, gezegen sistemlerinin kapalı olmasıdır. Açık sistemler ise onların aksine sistemin kendisinden daha karmaşık ve büyük olan çevreye bağlıdır, bu nedenle asla bütünüyle kontrol edilemez ve öngörülemezlerdir" (Heylighen, Cilliers, Gershenson 2007: 5-6).

Kapalı sistemler doğrusaldır, başka bir deyişle bütün, parçaların toplamına eşittir. Fakat yaşam dünyamız özünde dinamiktir ve deneyimlerimizi doğrusal sistemlerle ifade ederek basitleştirmek, onların eksik yönlerinin kaldığı anlamına gelir. Deneyimlerimizi oluşturan öğeler birbirleriyle etkileşim halindedirler, diğer bir ifadeyle, çıktı sadece girdilerin toplamına değil, ondan her zaman daha fazlasına işaret ettiği için, dinamik sistemler doğrusal terimlerle ifade edilemezdir.

Peki evrenin determinizm ile açıklanamayacak bir yapıda olduğu iddiası, onun bütünüyle karmaşıklık, rastlantısallık ve düzensizliklerden oluşan bir çelişkiler yığını olduğu anlamına gelmek zorunda mıdır? Bir nedenin hangi sonuca yol açacağını öngörmek kesinlikle mümkün değil midir? O halde 'yasa' fikri bütünüyle reddedilmek durumunda mıdır?

Kaos teorisi, evrendeki fiziksel sistemlerden toplumsal, biyolojik, psikolojik, ekonomik veya siyasi sistemlere kadar her türlü yapılanmanın dinamik doğasına odaklanarak kaotik işleyişlerin ardındaki nedensellik ve yasalılık düşüncesini topyekün yadsımayı değil, revize etmeyi gerektirir. Bu bağlamda kaos teorisi, evrende görmeye alıştığımız düzenli yapıların kendilerinin düzensiz sistemlere dayandığını ve determinizm ilkesinin öngörülemez sonuçları olan olaylara da genişletilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu da Newtoncu paradigmanın ve onun sonucu olan dünya görüşünün değiştirilmesi anlamına gelmektedir.

4. Klasik Determinizmden Kaotik Determinizme

Newton mekaniği, dünyamıza ilişkin olarak tümüyle determinist bir portre çizmektedir. Evrenin gelişigüzel seçilmiş bir başlangıç

zamanındaki durumunu biliyorsak herhangi bir başka zamandaki durumunu da saptayabiliriz. Benzer şekilde nedensellik zincirini geriye doğru izleyerek evrenin şu anki durumundan, başlangıçtaki durumunu da çıkarsayabiliriz. Laplace'ın determinizm hakkındaki ifadeleri de benzerdir. "Doğa'nın yaratılışında rol oynayan tüm güçleri ve Doğa'yı oluşturan tüm öğeleri bilen ve bu bilgileri çözümleyecek denli güçlü olan bir zekâ, evrendeki en büyük cisimlerden en küçük atomlara dek var olan her şeyin evrimini tek bir formülle açıklayabilirdi. Böyle bir zekâ için hiçbir şey belirsiz ya da bilinmez olmayacağı gibi geçmiş de, gelecek de aydınlanırdı" (Laplace 1902: 4). Aynı nedenler her zaman aynı sonuçları doğurur, determinizm geleceğin de geçmiş kadar belirli olduğu anlamına gelir. Laplace'a göre, evrenin bugünkü durumu, önceki durumunun bir sonucu, bundan sonraki durumunun ise bir nedenidir. Bilimin ve bilim felsefesinin temel kabullerinden biri haline gelen bu yaklaşım, çok küçük etkilerin ihmal edilebilir olduğunu varsayar. Evren tıpkı bir bilardo masası gibidir. Oysa günlük hayatın en basit olgularının sık sık gösterdiği gibi, kırılan bir vazonun parçalarının durumuna bakarak başlangıç koşullarını çıkarsamak ya da başlangıç koşullarına bakarak vazonun yere düştüğünde kaç parçaya ayrılacağını öngörmek mümkün değildir.

Determinizm. evrene akledilir bir yapı ve düzen tesis ederken, ufak sapmaları ve düzensizlikleri görmezlikten gelmiştir. Rastlantısallığın evrenin özsel bir özelliği olduğunun keşfedilmesiyle birlikte klasik determinizmin öngördüğü neden-sonuç ilişkilerinin evrendeki tüm sistemlere uygulanamayacağı anlaşılmıştır.

"Newton mekaniği bir nesnenin golf topu mu, yoksa bir gezegen mi olduğuyla ilgilenmeksizin aynı denklemleri uygular, oysa tıpkı azgın bir akıştaki sıvıda olduğu gibi nesnenin karmaşık bir içyapısı vardır. Kaos teorisini değerli yapan şey, bu düzensizliğe rağmen evrensel yapıların yine de bulunabileceğini göstermesidir" (Hayles 2010: 71). Kaos düzensizliğe işaret etse de bu, evrenin uçsuz bucaksız bir düzensizlik denizi olduğu anlamına gelmez. "Kaotik bir sistem rastlantısal ilerliyor gibi görünür ancak yine de bir yasayı, kuralı izler bu nedenle de deterministtir. O halde sonucu belirleyen bir yasa vardır. Buna deterministik kaos denir" (Aman 2007: 15). Fenomenler elbette kaotik bir sistemde de fizik yasalardan bağımsız değillerdir; zira onları bu yasalara dayanarak öngörmek de mümkün olamaz.

Bilmemiz gereken ilk şey rastlantı ile determinizm arasında

> mantıksal açıdan bir çelişki bulunmadığıdır. Şöyle ki, bir sistemin başlangıç durumunun içerdiği koşullar önceden belirlenmiş olabildiği gibi rastlantısal yoldan ortaya çıkmış da olabilir. Daha teknik bir anlatımla, sistemin başlangıç durumunda belli bir ölçüde *olasılık payı* bulunabilir. Eğer durum böyleyse sistem herhangi diğer bir zamanda da rastlantısallık öğesini içerecek ve bu da yeni bir olasılık payının ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu yeni olasılık payı da mekanik yasalarının uygulanması ile determinist yoldan saptanabilir. Herhangi bir sistemin başlangıç durumu uygulamada hiçbir zaman yüzde yüz bir kesinlikle bilinemeyeceği için düşük bir oranda bile olsa rastlantının her zaman hesaba katılması gerekir (Ruelle 2006: 28).

Kaotik sistemler de onları yöneten denklemler, aynı koşullar altında her zaman aynı sonucu vereceği için deterministtir. Fakat bu denklemlerin kendisi başlangıç koşullarına hassas bağlı olduğu ve her zaman bu koşullar rastlantısal bir biçimde değişeceği için sonuçlar da farklı olmak zorundadır. Kaotik sistemler de belirli bir yasayı izlemelerine rağmen tam da bu nedenle öngörülemez sonuçlar doğururlar. Bu anlamda kaos ve düzen iç içedir. Zira bu, klasik bir *kosmos* anlayışından farklıdır. Öngörülebilirliğin en basit sistemlerde dahi mümkün olmayışı, bu sistemlerde düzensizlikten doğan bir yeni bir düzene işaret eder.

Newton fiziği, sistemleri sabit bir davranışın düzenli olarak tekrar ettiği bir saat gibi ele alır. Periyodik ve öngörülebilir olması açısından saat fikrinin 18. yüzyıl fiziğinin odak noktasında olması bir tesadüf değildir. Evrenin bütünü (öyle olmasa bile) saat gibi görülmeye çalışılmış ve basit sistem-basit davranış denklemi kurulmuştur. 19. yüzyılda ise fizik, saat fikrinden düdüklü tencere ikonuyla temsil edilen ikinci türden bir sisteme genişlemiştir. Düdüklü tencerenin içinde anlaşılmaz ve karmaşık bir şekilde her yere sıçrayan hava ve su buharı gibi trilyonlarca molekül vardır. Her tikel molekül kendi içinde saat gibi çalışsa da, pek çok çarpışma yaşadığı ve türdeş molekülün sonraki hareketlerinin yönünü öngörmek pratikte imkânsız hale geldiği için karmaşık sistem-karmaşık davranış denklemi kurulmuştur. Ancak buna rağmen ortalama özelliklerinden bütün olarak sistemin davranışını kavramak mümkündür: Sıcaklığı arttırırsak basınç da artar. Fizik, olasılık yaklaşımı kullanarak tüm alt sistemlerin ortalama davranışı aracılığıyla ısı veya basınç gibi bir sisteminin genel özelliklerini çalışır. Kaotik sistemler hem saatlerden hem de düdüklü tencereden farklıdır. Kaotik sistem saat gibi belirli

kurallara uyar ancak düdüklü tencere gibi karmaşık ve öngörülemez davranış sergiler. Kaos teorisi yeni bir fiziksel sistem modeli önerir: Basit sistem-karmaşık davranış. Kaos teorisi basit determinist sistemlerdeki öngörülemez davranışı inceler. Bu davranış aşırı karmaşıktır çünkü asla tekrar etmez ve başlangıç durumundaki koşullarına hassas bir şekilde bağlı olduğu için de öngörülemezdir (Kellert 2008: 5).

Kaos, düzen yokluğuna ya da yasalılığın reddine işaret etmez, fakat değişimin getirdiği aşırı karmaşık yapıların varlığına odaklanarak düzen olarak adlandırdığımız olgunun gerçekte sahip olduğu kaotik yapıya dikkat çeker. Tıpkı periyodik bir sisteme sahip olmayan pi sayısı[3] gibi irrasyonel ve düzensiz bir sayının güneş sisteminin davranışları hakkında kestirilebilir sonuçlar vermesinde olduğu gibi. Doğanın temel sisteminde düzensizlik vardır zira bazı hesaplanabilir durumlardan söz etmek mümkündür. O halde düzen, insan zihninin kaotik olan evreni anlamak için ona giydirdiği bir kıyafete benzer. Bu anlamda kaos düzendedir ya da düzen kaostadır. Evren klasik bir determinizmin değil, fakat kaotik bir determinizmin etkisi altındadır.

5. Öklid Geometrisinden Fraktal Geometriye

Kaos, dinamik yapıların değişimini, farklılıklarını, belirlenemezliğini ve öngörülemezliğini gündeme getirdiği için evreni basitleştirici ve genelleştirici ifadelerle betimleyen ve yaklaşık doğruluklara ulaşan Newton mekaniğinin dayandığı Öklid geometrisinin aşılmasını gerekli kılar. Lorenz'in keşfi karmaşık sistemlerin tekrar etmeyen bir düzen gösterdiklerini kanıtlamıştır. Deneyimlerimiz tekrar etmez, bu nedenle de öngörülemezdir yine de onları ifade etmek mümkündür. Doğadaki öngörülemez düzeni betimlemenin yolu Öklid geometrisinin yerine fraktal geometrinin geçirilmesidir. Yale Üniversitesi matematik profesörü Benoit Mandelbrot tarafından keşfedilen fraktal geometri, kaos teorisinin temelini oluşturur. Latincede düzensiz parçalar yaratacak biçimde bölünmek anlamına gelen *fractus* (fractionel; kesirli ya da parçalı) terimi, doğadaki şekillerin basitçe üçgen, kare ya da dikdörtgen biçiminde sınıflanamayacak olan kırılganlıklarının, akışkanlıklarının ve birbirleri

---

[3] Pi sayısı bir dairedeki çevrenin dairenin çapına oranıdır. Sonsuza kadar giden ondalık düzensiz bir sayı ve bir matematik sabitidir. Buna rağmen 3.14 şeklinde kullanılması bile doğanın düzenini açıklamak için yeterlidir.

üzerlerine eklenerek oluşturdukları eşsiz şekillerin açıklanması için elverişlidir. Gerçek dünya, Öklid geometrisinin indirgemeci ve sadeleştirici bakış açısından farklı olarak çok daha karmaşıktır.

Kartezyen uzamın tanıdık tam sayılı boyutları daire, üçgen, dörtgen gibi Öklid şekillerini betimlemeye yetse de yüksek derecede karmaşık ve nizamsız biçimleri hakkıyla temsil etmeye yetmez. Bu biçimlerin yüzeyinde görülen kırışmalar neticede bu biçimlere boyutun bir başka parçasını katar. Mandelbrot, ölçeğin fraktal rakamlar için taşıdığı önemi göstermek için ilk bakışta çok basit, olgusal bir cevabı varmış gibi görünen bir soru sorar: "Britanya'nın kıyı boyu ne kadar uzundur? Bu soru aslında göründüğünden daha dolambaçlıdır. Zira cevap ölçeğe bağımlıdır. Eğer kıyı boyunu mil hesabına göre ölçersek, yarda çubuğu kullanarak alacağımız cevaptan daha kısa bir yanıt alırız; çünkü mil hesabı, yarda çubuğun ölçtüğü nizamsızlıkları aşar. Eğer inç hesabına göre ölçersek daha uzun olurdu. Zira küçük çakıl taşları da hesaba katılırdı. Mikrometre kullansak tek bir çakıl taşındaki nizamsızlıklar bile hesaba katılırdı. Britanya'nın kıyı boyu *sınırsızca uzamaya devam ederdi*. Ölçek sorunu yeni paradigmalarda bu yüzden önemlidir, çünkü Öklid geometrisinden ve Newton mekaniğinden farklı ölçekler kullanıldığında farklı sonuçlar alındığı fikri çıkmaz" (Hayles 2010: 70).

Öklid geometrisi, doğaya idealize edilmiş soyut bir bakış açısıyla yaklaşırken, fraktal geometri gerçek bir dağın koni şekliyle ya da gerçek bir ağacın gövdesinin düz bir doğruyla ifade edilemeyecek kadar komplike olduğu olgusuna odaklanır. "Doğanın dili tam da fraktaldır. Fraktal geometri bir nesnede detaya inildikçe sonsuzca karmaşık yapıların var olduğunu ortaya koyar" (Belanger 2015: 77). Bunun anlamı fraktalların, zaman içinde değerlerin nasıl değiştiğinin temsilleri olduğudur (*a.g.e.*, s. 3). Düz ve pürüzsüz olduğunu düşündüğümüz bir nesnenin, görüntü bir noktada büyütülmeye devam edildikçe farklılaştığına şahit oluruz. Öklid geometrisi gerçeği tam olarak yansıtmayan idealizasyonlardan oluşurken, fraktal geometri doğadaki ve insan yaşamındaki tüm sistemlerin canlılığına ve değişimine, başka bir deyişle kaotik yapısına açıklık getirir. Fraktal geometri sadece akışkanların değil, galaksilerin oluşumundan, bir bulutun süzülmesine, yaşam dünyasının ekonomik ya da sosyolojik her türlü dinamiklerine kadar çok geniş bir alana uygulanabilmektedir.

> Klasik düşünme şekilleriyle koşullanmış bizler, bu ölçütleri ancak en olağanüstü sistemin yerine getirebileceğini zannedebiliriz.

> Aslına ve etrafımıza bakacak olursak, kaosun düzenli düzensizliğini kahvemizdeki kremanın kıvrılmasında, Nil Nehri'nin yükselip alçalmasında, küresel hava hareketlerinde ve kızamık salgınının baş göstermesine kadar her yerde görebiliriz (Hayles 2010: 66)

Fizik nesnelerin görünüşleri her şeye rağmen Öklid geometrisi aracılığıyla ifade edilmek istenirse, bu ancak belirli sınırlar çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Üzerinde yazı yazdığım bir masa bile aslında düz bir yüzey değildir. Onun yüzeyinin bir çizgi ile temsil edilmesi, ancak bir yaklaşım çerçevesinde mümkündür. Çünkü, onun yüzeyinin, yakından bakılınca çeşitli girinti ve çıkıntılar ihtiva ettiği görülebilir. Dolayısıyla Öklid geometrisi bize fizik nesnelerin gerçek görünüşünü değil, ortalama bir anlatımını verebilir. Ayrıca düz olmadığı hemen fark edilebilen çeşitli nesneleri, örneğin, bir çiçeğin yaprağını, bir ağacın görüntüsünü, derimizin yüzeyini, akciğerlerin görünüşünü çizerek ifade etmek istersek, kullanılacak yöntem bize ancak belirli bir yaklaşım çerçevesinde bu amacımızı gerçekleştirmemize olanak verir. Öklid geometrisi ile kıyaslandığında fraktal geometrinin sağladığı üstünlük, nesnelerin sadeleştirilmiş görünümlerini değil de, gerçekten sahip oldukları biçimleri veren bir geometri olması ile sınırlı değildir. Çünkü, bu geometri aynı zamanda oluşumu ifade edebilmek, yani dinamik bir anlatıma olanak verme özelliğine de sahiptir. Diğer bir ifadeyle, fraktal geometri sayesinde fizik dünyayı, dingin ve basite indirgenmiş bir şekilde değil, değişim içinde ve tüm karmaşık görünümüyle ifade etmek mümkün hale gelmektedir. Bu dönüşümü kozmostan kaosa geçiş olarak yorumlamak da mümkündür. Ve dolayısıyla da sonuçta ister istemez farklı bir ontolojik kurgu karşımıza çıkacaktır (Ural 2015).

6. Kaotik Düşüncenin Felsefedeki Yansımaları

Düzen fikri, insanın kendini güvende ve rahat hissetmesi için çok önemlidir. İnsanın *makrokosmos*'un bir benzeri, onun bir parçası, bir *mikrokosmos* olduğuna dair inancı, onun yüzyıllardır içinde yaşadığı bu dünyayı yuvası haline getirebilmesinde oldukça etkilidir. Oysa, kaotik bir evren tasarısı ilk bakışta insanı yerinden yurdundan eden ve aşılması gereken bir engel olarak görülebilir. Fakat 19. yüzyılda varoluşçuluk akımının gelişmesiyle zaten kendi varlığımızın kaotik olduğu fikriyle tanıştığımızı hatırlayabiliriz. İnsanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığı iddiasının gündeme gelişiyle birlikte,

verili bir düzene göre hareket etmekten ziyade kendi seçimlerimiz doğrultusunda eylediğimizi ifade etmek aslında insanın kaotik bir varoluşa sahip olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Varoluşçuluğun insanın dinamik yapısına, canlılığına ve değişkenliğine yaptığı vurgu, kaos temasıyla bu kez doğal veya insani tüm fenomenleri içine alır. *Kosmos* adeta sükunet ve istikrarken, kaos hareketi ve oluşu sembolize eder. Bu bağlamda kaos teorisini insanın varoluşunun evrenin varoluşuna doğru genişletilmesi anlamına geldiğini düşünmek mümkündür. Özellikle kendi varlığının olumsallığıyla ve olgusallığıyla karşılaşan insanın yaşadığı absürt deneyimine, bunun yarattığı kaygı ya da iç daralması hissine odaklanan varoluşçu yazarların romanlarında düzen arayışının sonuna işaret eden kaos temasının bulunduğunu görmek kolaydır. Düzen, adeta bulantısız bir dünya arayışıdır. Hakikatin öznellik olduğuna yapılan vurgu, doğanın nesnelliğini şüpheli hale getiren kaos teorisiyle benzerdir.

Doğa gibi insanın kendi varlığının da kaotik olduğu fikri, özgür irade problemini de bir sorun olmaktan çıkarır. İnsan eylemleri tanrının ya da doğanın öngördüğü biçimde değil de, onun kendi kaotik yapısının birer ürünü olarak ortaya çıkıyorsa, o halde özgürlük anlamlı bir kavram haline gelir ve insana eylemlerinin sorumluluğu yüklenebilir. Kaos teorisi sadece bilimsel değil, fakat varoluşsal bir perspektiften de yorumlanabilir.

Kaos teorisinin Newtoncu bilimi reddedişini, modernizmin reddi ve post-modern yaklaşımların doğuşu ile ilişkilendirmek de mümkündür. Düzenin yokluğu ya da zıttı anlamında bir düzensizlik fikrine değil, fakat karmaşık olanın anlam çeşitliliğine odaklanan kaos teorisi bu bağlamda üst anlatıların yıkılmasına, mutlak ve nesnel olandan uzaklaşılmasına işaret eder. Post-modern yazarlar da düzenin istikrarsızlaştırılmasını ve öngörülemezliğini vurgulayarak, muğlaklığı ve öznelliği olumsuz birer özellik olmaktan çıkarmışlardır. Mutlak düzenin yok oluşu anlamında bir göreceliliğin savunusu değil, fakat olumlu anlamda yaratıcı bir süreç ve hareketliliğin ifadesi olan kaos teorisi, modernizmin özellikleri olan determinist, materyalist ve nesnel bilgi arayışının da sonuna gönderimde bulunur.

Newtoncu bilimin sağladığı dünya görüşüne uygun olarak felsefe de uzun bir süre indirgemeci, mekanist ve modernist bir tavırda ilerlemiştir. Ontolojik olarak tüm fenomenler determinist yasalarca yönetilen bağımsız maddi parçaların hareketlerine indirgenirken, epistemolojik olarak da geçmişe ve geleceğe dair tamamlanmış, kesin,

nesnel bilgi garanti edilir. Evren sadece tamamlanmış bir saat mekanizması gibi görülerek değerler, etik ve yaratıcı süreç fikri göz ardı edilmiştir. Kaos fikri, dünyanın temelde öngörülemez olduğunu göstererek bu basitleştirici resme meydan okumaktadır. Kaotik bir sistemin tam bir betimlemesi verilemediği için o sistemi kontrol eden değişmez bir nihai kurallar kümesi de türetilemez. Bir modernist için fark ve çeşitlilik her zaman çözülmesi gereken bir sorunken, bir post-modernist çeşitliliğe odaklanır. Bu anlamda kaos teorisi ve post-modern yaklaşımlarla kendi içinde kapalı atomist özne fikri de terk edilir (Heylighen, Cilliers, Gershenson (2007: 17-9.).

Kosmos'un yerine geçirilen kaos fikri sadece fizik alanında değil, tüm ilişkilerimizi kapsayacak şekilde genişletilen bir dünya görüşünde kendisini gösterir. Kaos teorisini doğa yasalarının işleyişinden, insani ve toplumsal ilişkilere kadar uzanan tüm fenomenlere dair eski varsayımların değiştirilmesini ve tamamen farklı bir bakış açısıyla onlara yeniden yaklaşmak gerektiğini vurgulayan bir Kuhn'cu paradigma değişikliği olarak yorumlamak mümkündür. Sadece bilimsel kabuller değil, *yaşam dünyamızın* kendisi de değiştirilmelidir. Kaos fikrini tedirgin edici kılan da tam olarak budur.

Kaynaklar

Aman, Yasser Khamees Ragab (2007), "Chaos Theory and Literature From an Existential Perspective", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, Purdue University Press, Vol. 9. No. 3, pp. 1-8.

Belanger, Christopher Armand (2015), *On Philosophical Problems in the Foundations of Chaos Theory*, A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Institute for the History and Philosophy of Science and Technology, University of Toronto.

Grant, Edward (2007), *A History of Natural Philosophy From the Ancient Wold to the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hayles, N. Katherine (2010), "Düzenli Düzensizlik Olarak Kaos: Çağdaş Edebiyat ve Bilimde Değişen Temel", *Cogito, Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik*, (Çev. ErkanÜnal), Yapı Kredi Yayınları, Sayı 62, Bahar, pp. 63-84.

Heylighen, Francis; Cilliers, Paul; Gershenson, Carlos (2007), "Complexity and Philosophy", *Complexity, Science and Society*, (ed. J. Bogg and R. Geyer), Radcliffe, Oxford, pp. 1-21.

Kellert, Stephen H. (2008), *Borrowed Knowledge: Chaos Theory and the Challenge of Learning across Disciplines*, The University of Chicago Press: Chicago and London.

Laplace, Pierre Simon (1902) *A Philosophical Essay On Probabilities*, (Trans.

Frederick Truscott and Frederick Emory), John Wiley & Sons: London.
Lesher, J. H. (1999), "Early Interest in Knowledge", *Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, (Edit. A. A. Long), pp. 225-50, Cambridge: Cambridge University Press.
Norton, Douglas (2003), "Mathematical Bridges to Philosophy and Theology", *The International Society of the Arts, Mathematics,and Architecture* , pp. 375-381.
https://archive.bridgesmathart.org/2003/bridges2003-375.pdf
Ural, Şafak (2015), "Platon, Kaos Teorisi ve Varlık Tasarımı", *Diriliş Yolunda Türk Düşüncesi Necati Öner'e Armağan*, Ed: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2013, ss. 447-469.
www.safakural.com/makaleler/platon-kaos-teorisi-ve-varlik-tasarimi
Ruelle, David (2006) *Rastlantı ve Kaos*, (Çev. Deniz Yurtören), *TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları* 7, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu, 20. Basım, Ankara.
Theodossiou, Efstratios; Kalachanis, Konstantinos; Manimanis, Bassilios N.; Dimitrijevic, Milan S. (2012), "The Notion of Chaos: From The Cosmogonical Chaos of Ancient Greek Philosophical Thought To The Chaos of Modern Physics", *Philosophy, Sociology, Psychology and History*, Facta Universitatis, Vol. 11, No.2, pp. 211 – 221.

E

Bölüm 19:
Olanak ve Edimsellik

Saygın GÜNENÇ[1]

I. Giriş: Modalite Terimleri Üzerine. Aristoteles'te Genel Olarak Olanak (*dynamis*) ve Edimsellik (*energeia*)[2]

Modalite teriminin kendisinden türediği "modus" kelimesi ve kavramı, modern felsefenin başlangıcında, Ortaçağ'dan alınan mirasın bir devamı olarak bir taşıyıcı varlığın zorunlu ve kalıcı olduğu düşünülen yüklemleri karşısında "geçici ve değişken belirlenimler" anlamına geliyordu. Özellikle töz kavramının merkezde olduğu metafizik görüşlerde moduslar tözün salt ardışık hallerine ve ilineklere karşılık gelirdi. Örneğin Spinoza, Descartes'ın felsefesini yeni baştan geometrik bir tarzda sistematize ederken olgusallıkta/gerçeklikte (*realitas*), başka deyişle varolmada (*entitas*) farklı derecelerden söz eder ve modusların veya ilineklerin (*accidens*) töze göre daha az gerçeklik içerdiğini belirtir. Ayrıca zihindeki gerçeklikleri/temsili gerçeklikleri bakımından (*realitas objectiva*) töz ideası ve sonsuz töz ideası, ilinek ve sonlu töz ideaları karşısında daha yüksek bir gerçeklik ifade eder (Spinoza 2005: IV-45). Kant bile Ortaçağ'dan devralınan bu "zihinsel gerçeklik" kavrayışını devam ettirir ve transsendental dedüksiyonda deneyimin olanağının gösterilmesinde bundan yararlanır (Erdmann

---

[1] Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

[2] Modalite kategorileri üzerine yapılan çok sayıda çalışmadan özellikle ikisi ön plana çıkar. Bunlardan biri August Faust'un iki ciltlik büyük çalışmasıdır: "Olanak Düşüncesi" (*Der Möglichkeitsgedanke*). Faust konuyu felsefe tarihi açısından irdelerken, bir sistematik filozof olan Nicolai Hartmann *Ontoloji'sinin* ikinci cildinde, "Olanak ve Edimsellik" (*Möglichkeit und Wirklichkeit*) adlı çalışmasında modalite metafiziği üzerine en kapsamlı çalışmayı kaleme almıştır. Bu yazıda, bir kitap bölümü olduğu için ara bir yol izlenerek tarihsel ve sistematik çerçeveden genel sorunların gösterilmesi hedeflenmektedir.

1931: I-78).

Ancak modalite asıl bu töz-ilinek ilişkisinin dışındaki anlamıyla 18. yüzyıldan sonra belirleyici olmuştur. Yargıların sınıflandırılmasında nicelik, nitelik ve ilişki boyutuna dördüncü bir modalite boyutu eklenir. Buna göre; yargı mümkün olmayı, salt varolmayı ya da zorunlu olmayı bildirebilir. Bunların bütününe "mantıksal moduslar" ismi verilmektedir. Modalite terimi böylece yargıların *olanak, edimsellik, zorunluluk* ilişkisi içinde üç ayrı tarzda kavranmasını belirtmektedir (Kant 1911: IV-108). Ancak Kant'ın bu konudaki incelemeleri epistemolojik bir çerçeveye bağlı kalır. Bu durumun en açık örneğini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "genel olarak empirik düşünmenin postülaları" bölümünde buluruz. Kant'a göre "deneyimin biçimsel koşulları uyuşan olanaklı; içerikle ilgili (duyum) koşulları ile uyuşan edimsel; edimsel ile olan bağıntısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirli olan zorunludur" (Kant 1911: B-265). Böylece olanaklı deneyimin sentetik tamalgıdaki köklerine göre bir birlik içinde oluşturulan "olanaklı", bunun deneyimdeki karşılığı duyumla bulunduğunda ilgili kavramsal içerik "edimsel", bu duyumla ilişki ortadan kaldırılmadan evrensel deneyim yasalarına göre saptanan nedensellik zincirindeki etkiler "zorunludur". Açıktır ki, burada varlığın kendisi bakımından olan bir modalite kavrayışı söz konusu değildir. Kant'ta bilmeye ait olan modalite ilişkileri ile varlığın kendisi bakımından geçerli olan modalite bağıntıları iç içe geçer.

N. Hartmann'ın da belirttiği gibi, modern felsefede epistemoloji ve mantık egemen bakış olarak devam ettikçe modalite çözümlemeleri dar bir alana hapsedildi. Bununla birlikte Hegel'in ontolojik düşüncesinin gerçek anlamıyla bir kırılma yaratarak varlık problemine yeniden dikkatleri çekmesiyle yargı modalitesinin ardında varlığın kendi iç moduslarının daha temel düzeyde yer aldığı görüldü. Bu da özellikle Aristoteles'ten beri merkezi bir sorun olarak tartışılan olanak-edimsellik sorusunu yeniden gündeme taşıdı (Hartmann 1966: 1).

Varlık modalitesi terimi bu bakımdan melez bir ifadedir. Mantık alanından alınan bir kavram ontolojik bir zemine taşınır. Öte yandan mantıksal modalite kavramına eski ontolojik düşünüşle can vermeye çalışıldığında sorunlar ortaya çıkmaya başlar. Bunlardan en önemlisi mantıksal, epistemolojik ve ontolojik olanak ve edimsellik kavramlarının sık sık birbirinin yerine kullanılmasıdır. Aralarındaki ayrımlara ve kendi iç yasallıklarına dikkat edilmemesi tutarlı bir modalite teorisi oluşturulmasını engellemektedir. Dolayısıyla bu kavramların tarihsel düzlemde yeniden irdelenmesi gerekmektedir.

Bunun için en uygun başlangıç kuşkusuz özel olarak Aristoteles'tir. Bu sayede asıl çıkış noktalarını ve bu anlamda modalite için temel yönlendirici ilkeleri teşkil eden varlık-yokluk, değişim, hareket, süreç gibi kavramlara yakından bakmak mümkün olacaktır. Önce birkaç tanımla[3] başlayabiliriz:

i) *Dynamis*[4]: Temel anlamı bir iş yapmaya yeterliliği olmak, bunun için gerekli güce ve yetiye sahip olmaktır. Çok anlamlı (*pollakhos legomenon*) bir yapıya sahip olduğu için asıl ontolojik incelemeye hazırlık olarak genelde bir ana anlam öne çıkar: *dynamis* "başka bir şeyde ya da başkası olarak [kendisinde] değişim ilkesidir" (Aristoteles: *Metafizik* 1020a 1). Söz gelimi bir yapı ustası elindeki malzemeleri öyle düzenler ve değiştirir ki onlardan bir bina meydana gelir. Bir hekim de başkası olarak bir hastayı ya da yine bir başkası olarak kendini (hasta olması bakımından) öyle değişime uğratır ki sonunda hastalık durumu yerini iyileşmeye bırakır (Aristoteles: *Metafizik* 1019a 15-20). Bu aşamada *dynamis* bir *yeti, güç, kuvve* anlamına gelmekte ve dar anlamıyla harekete bağlı olarak eyleme geçirilmekte, bilfiil hale gelmesi için işe koşulmaktadır. Bu türden kuvveler/yetiler değişime sebep olan etkin *dynamis'ler* (skolastik terminolojide: *potentia activa*) ve değişime uğrayan edilgin *dynamis*'ler olarak (*potentia passiva*) ikiye ayrılır. Her iki küme *dynamis* de Aristoteles'e göre, hareket çerçevesinde gerçekleştikleri için *kinetik dynamis* türleridir (Aristoteles: *Metafizik* 1046a 1-35; 1048a 25).

Kinesis/hareket/süreç ile ilgi bu kuvveler ve doğal yetiler bazen akıl sahibi bazen de akıldan yoksun varolanlarda bulunurlar. Örneğin ateş akıldan (*logos'tan*) yoksunluğu ile ancak tek yönlü bir etkiye yol açabilirken, hekimin yeterliliği iki karşıt etkiyi de (sağlık ve hastalık) yaratabilir (Aristoteles: *Metafizik* 1046a 36-b7). Akıldan yoksun güçlerin geçişken bir yapıda etki gösterebilmeleri için bir araya gelmeleri yeterli iken, akıla bağlı *dynamis*'lerde bunun yanı sıra uygun iradenin de gösterilmesi gerekir (Aristoteles: *Metafizik* 1048a 5-15).

Bu iki kinetik *dynamis* türünden farklı olan ontolojik bağlamdaki *dynamis* edimsel/bilfiil varolanların hiçlikten değil, bir hareket döngüsü içinde ait oldukları *olanaktan* doğmaları anlamında ontolojik bir zemini ifade eder. Ancak bir varolanın değişik bakımlardan

---

[3] Aristoteles'te dynamis-energeia üzerine temel tanımlamalar için: De Int. 19a 6-b4; Top. 138b 27-139a 9; Met. 1014a 7-9; 1014a 19-25; 1078a 21-31.

[4] Dynamis türleri için bkz: De. Int. 22b 35-23a 17; Fiz. 206a 18-24; Nik. 1103a 26-b24; De An. 412a 6-12

olanaklı/bilkuvve ve edimsel/bilfiil olması bir tanımlamanın konusu edilemez. Bunun yerine analojik olarak bakılması gerekir (Aristoteles: *Metafizik* 1048a 35). Analoji burada benzer olanak-edimsellik ilişkilerine ait elemanların yan yana getirilmesi ile neyin olanağa neyin edimselliğe yakın durduğunun anlaşılmasına dayanır. Örneğin, bir binayı yapabilecek bir mimarın (olanak) gerçekten bu yapıyı yapmaya girişmesi ve kendi olanağını gerçekleştirmesinin (edimsellik) bir benzeri uyuyan bir kişinin (olanak) uyanması ve uyanık hale gelmesidir (edimsellik). Aynı şekilde yakın maddenin olanağı bir bakıma ilgili formun edimselliği olacaktır. Buna benzer ilişki türleri alt alta getirildiğinde olanak ve edimselliğin ne olduğuna ilişkin bütünlüklü bir ön kavrayış belirecektir.

ii) *Energeia/entelekheia:* Genel olarak etkinlik halinde bulunmayı, işlemekte olmayı, fiili olarak var olmayı belirtir. Örneğin tatmanın tat yetisinin etkinliği ya da orada iş başında olması gibi, eudaimonia da bir erdeme uygun etkinlik durumudur (Aristoteles: *Ruh üzerine* 426a 15; *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5). Etkinliğin sonucunun ya da kendisinin dikkate alınmasına göre energeia ikiye ayrılabilir. Sonuç göz önüne alındığında etkinlik kendi uğruna yapılmaz; ikincisinde ise etkinlik kendi başına erektir (Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik* 1094a 5). Bu nedenle erek ile etkinlik ayrı düştüklerinde sadece ereğinde ortadan kalkan bir hareket ortaya çıkmakta, oysa gerçek anlamıyla edimsellikte etkinliğin kendisi ve sonucu, Grekçe'nin *perfectum* zamanına da uygun olarak, bir birlik durumuna varır. Bu nedenle görmüş bulunmakla (*perfectum* zamanı) görüyor olmak (*praesens*) aynı edimselliktir (Aristoteles: *Metafizik* 1048b 30-35). Aynı nedenle energeia süreğen bir edimsellik halini dile getirmesiyle ilgili fiilin tam olarak yerine getirilip getirilmemesine göre tamamlanmışlığa (*entelekheia*) erebilir (Aristoteles: *Metafizik* 1047a 30).

2. Aristoteles'in Özel Olarak Dynamis-Energeia Öğretisi

En temel modalite kavramları (olanak, edimsellik, zorunluluk) söz konusu olduğunda felsefi tartışmalar, görüldüğü gibi, ancak ontolojik bir bağlamda anlamlı olabilir ve ister istemez varlık-yokluk sorununun irdelenmesine dönüşür. Çünkü varlık-yokluk sahnesindeki meydana gelme veya "oluş", *henüz* varlıkta olmama halini gerektirdiği gibi, tam bir "varolma" hali olarak da görülemez. Nitekim Parmenides tam da bu nedenle "olmayanı", "yokluğu" sanı dünyasına sürer. Platon da idealar teorisini başta Parmenides'in çizgisinde sürdürmesine ve oluş

dünyası karşısında derin bir küçümseme hissetmesine rağmen, daha sonra özellikle *Parmenides* ve *Sofist* diyaloglarında yokluğu, "başkalık" olarak ideaların varlıklarının zorunlu bir momentine çevirir. Bu, son derece dramatik bir dille "baba katli" (πατραλοίας) olarak tasvir edilir (Platon: *Sofist* 241 d). Varolmayan belli bir açıdan var iken, varolan da belli bir bakımdan yoktur.

Aristoteles kuvve/imkân/güç/*dynamis* ile ilgili *aporiaları* yani çıkmazları ele alırken Platon ve Elea okuluna göndermede bulunmaktan çekinmez (özellikle Aristoteles: *Metafizik* 1089a 1 vd.). Aristoteles en az "varlık-yokluk" problemi kadar önemli olan "birlik-çokluk" problemini ele aldığı bu bölümde oluşun bir çokluk meydana getirdiğini görür. Ancak bu çokluğun gerçek niteliği nedir? Çokluk, Platoncular tarafından gerçek anlamıyla var olduğu düşünülen Bir'den ayrı olmasıyla varlığın yanında adeta "var olan bir yokluk alanı" da oluşturmaz mı? Bilindiği gibi, Parmenides'in varolanın *bir ve değişmez* olduğuna ilişkin öğretisini aşmak için Platoncular "var olan bir varolmayanın" olduğunu göstermeye çalışmışlardı. Bunun için de birlik ve ikilik kavramlarına başvurmuşlardı. Fakat Aristoteles'e göre, Platoncular böylece düzeltilemez bir hata işlediler (Aristoteles: *Metafizik* 1081b 5-10).

Öyleyse yanıtlanması gereken soru şudur: "Varolanlar ne tür bir yokluktan ve ne tür bir varolandan türemektedirler" (Aristoteles: *Metafizik* 1089a 15)? (*ἔπειτα ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα;*). Aristoteles için varlığın çok anlamlı yapısına uygun olarak yokluk da tek anlama sahip değildir. Örneğin, oluş "*dynamis* bakımından bir varolmayan/yokluk" ile ilişkilidir. Kuvve/olanak bakımından "insan olan insan-olmayandan" insan, kuvve bakımından "beyaz olan beyaz-olmayandan" beyaz ortaya çıkar (Aristoteles: *Metafizik* 1089a 28). Dolayısıyla "edimde var olmayan ama olanak bakımından var olan", *dynamis*, varlığın hareket ettirici ilkelerinden biridir.

Öte yandan varlık asıl anlamıyla edimsel/bilfiil/*energeia* halinde olmak demektir. Bundan ötürü kuvve ister istemez yokluğun bir türüne dönüşür. "Bazı var olmayanlar *dynamis* bakımından var olsalar bile aslında yokturlar çünkü tam edimsel/bilfiil/entelekheia halinde değildirler" (Aristoteles: *Metafizik* 1047b 1). Bir ara form olarak görünen kuvve/olanak/*dynamis* saf hiçliğin tam belirlenimsizliği ile karıştırılmamalıdır. Olanaklı olan her zaman "bir şeydir". Tam olarak edimsel olmaması onu saf hiçlik yapmaz. Bundan dolayı olanaklı/bilkuvve olana varlık kategorilerinin pek çoğu yüklenebildiği gibi, o ayrıca bir arzu ve niyet nesnesi haline de

gelebilir. Yine bu edimsel/bilfiil olmama durumu onu hareketin veya daha geniş anlamıyla sürecin (*kinesis*) dışına çıkarır.

Peki yukarıda söz etmiş olduğumuz yokluğun çoklu anlamında başka hangi önemli ilke vardır? Tabii ki "olanaksızlık" ilkesi. Olanaksız olan hiçbir kayıt-şart altında ve *hiçbir zaman* varlığın alanına çıkamayandır. "Hiçbir zaman" denmesi önemli, çünkü olanaklı olanın da hiçbir zaman gerçek anlamıyla varolma durumuna yükselememesi, olanaksız ile olanaklı arasındaki ayrımı ortadan kaldırırdı. Oysa, "olanaklı" olan, şartlar elverdiğinde hayata geçme eğilimindedir (Aristoteles: *Metafizik* 1047b 1-15).

Bu aşamada olanak/*dynamis* probleminin zaman ile bağlantısı meydana çıkar. Olanaksız olan zamandan bağımsız olarak böyleyken, olanaklı olan *henüz energeia halinde olmadığı için* olanaklıdır. Olanaklıdaki olumsuzluk henüz edimsel/bilfiil olmama ile ilişkilidir. Öyleyse *dynamis* ile *energeia* arasında zamana bağlı bir ilişkiden de rahatlıkla söz edilebilir. Olanak/kuvve gelecek zamandan bağımsız olarak incelenemez. Geçmişte yer almış olan, artık geçmişte kalması nedeniyle mutlak bir zorunluluğa mahkûmdur, ama gelecekte yer alacak olan, olanağın alanında olmasından dolayı, Aristoteles'e göre, sadece bize göre değil ontolojik olarak da belirsizlik içerir. İleride göreceğimiz gibi, bu husus Hartmann açısından sert bir eleştirinin konusu olacaktır.

Zaman ve hareket sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Bununla birlikte kendinde tözsel bir zaman ve hareketten söz edilemez. Oluş halinde olana *bağlı* olarak zaman da "akar". Önce gelen yokluğa karışırken, sonra gelen var olmaya başlar. Bu ardışıklık hareketin olduğu her yer-de ortaya çıkar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, geçmişte kalanın mutlak yokluk veya boşluk olmadığıdır. Aristoteles'in döngüsel zaman kurgusunda *yepyeni ve zamansal olarak biricik olana* yer yoktur. Çünkü gerçek varlık aynı zamanda ezelilik-ebedilik görünümü altındadır. Aristoteles'in oluş barındıran evreni, olanaktan edimselliğe ve edimsellikten olanağa geçen varolanların zaman içinde mutlak olarak tekrar edebilirliklerinin evrenidir. *Zamanın hiçbir noktasında ortaya çıkmayacak olanağın imkânsızlığı* tekrarın koşuludur. Aristoteles şöyle der: "Olanaklı/bilkuvve henüz olmayandır. Zira varolmayan varlığa gelir ama olanaksız olanlardan hiçbir şey varlığa gelmez" (Aristoteles: *Metafizik* 1003a 5 vd.): "*δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ τὸ μήπω ὄν· γίγνεται μὲν γὰρ τὸ μὴ ὄν, οὐθὲν δὲ γίγνεται τῶν εἶναι ἀδυνάτων*".

Zaman faktörünün eklenişi olanağın/kuvvenin alanını sınırlar. Çünkü "olanak halinde var olan hiçbir şey ebedi değildir" (Aristoteles:

Metafizik 1050b 6). Ebedi olan ile henüz-olmayan özdeş olamazlar. Oluş ancak bir süre varolmayabilme *dynamis*/gücüne sahip olanlar için geçerlidir. Ayrıca öncelik-sonralık ilişkisi olanak ile edimsellik arasında zaman ve töz bakımından karmaşık bir bağlam da yaratır. *Dynamis* bir bakıma doğal olarak *energeia*'ya önseldir, ama başka bir açıdan (*ousia/asıl varolma* bakımından) *energeia dynamis*'e önce gelir. Dolayısıyla dynamis ile energeia arasındaki ilişki sadece zamansal değildir.

Şu ana kadar anlatılanlar içinde en önemli sorun şöyle formüle edilebilir: Henüz-olmama özelliği olan *dynamis* nasıl olur da sadece bizim açımızdan değil kendinde de, başka deyişle, ontolojik olarak da yokluktan ayrı bir vasıf taşır? İşte olanağın böyle bir niteliğinin olması aslında Aristoteles'in, Megara Okulu'nun "olanak ile edimselliği özdeşleştirmesine" karşı geliştirdiği tezdir. Aristoteles'in *Metafizik*'in "Theta" kitabının 3. bölümünde ele aldığı Megara Okulu'nun modalite ile ilgili ana savı şudur: "[Bir şey] yalnızca etkin/bilfiil durumda olduğunda olanaklı/bilkuvve, etkin ve edimsel olmadığında olanaklı değildir" (Aristoteles: *Metafizik* 1046b 30). Aristoteles apogojik bir kanıtlama yolunu benimser ve bu tezden çıkan saçma sonuçları göstererek kendi tezinin doğruluğunu göstermeye çalışır. Buna göre, bir ara inşa etmemekte olan yapı ustası ile inşa etme sanatını hiç öğrenmemiş olan arasında ya da başka deyişle, gözlerini gören ama gözlerini kapatan kişi ile tam anlamıyla kör olan kişi arasında önemli bir ayrım vardır. Bu ayrım inşa etmekte olan yapı ustasının, deyim yerindeyse, *varolmaklığında, ousia*'sında kaynağını bulur. Bu bölünme veya yarılma olanağın doğasında mevcuttur. Olanağın edimsel halde henüz olmaması, onun yine belli bir açıdan *olduğunu* değiştirmez. Aristoteles'e göre yapı ustası inşa etmediğinde olanak bakımından, bilkuvve yapı ustası olmaktan çıksaydı, sahip olduğu zanaat bilgisini arka arkaya pek çok kez tümüyle kaybeder ve sonra yeniden kazanırdı, ki bu saçmadır. Oysa, Aristoteles'in diliyle söyleyecek olursak, "yapı ustası olmak, yapı kuruyor ola*bilmektir*". Ancak bu aşamada Aristoteles'te sorulmayan daha incelikli soruların olduğunu da görebiliriz: Yapı ustalarındaki dynamis formundaki zanaat bilgisi hepsinde özdeş midir? Ya da daha genişleterek soracak olursak, sözgelimi bir şairin şiir yazma gücü, becerisi aynı şiiri tekrar tekrar yazabilecek bir potansiyeli de ifade eder mi? Aynı eyleme ilişkin fiillerin bile kendi içinde farklılaşması kuvvelerin de farklılaşmasını gerektirmez mi? - Bu konuya tekrar geri döneceğiz.

Öyleyse Aristoteles'e göre, Megara Okulu oluş dünyasını

açıklanamaz bir şekilde bir kenara itmektedir. Çelişmezlik ilkesinin oluş alanında mutlak bir geçerlilik ile uygulanması durumunda A ile A-olmayan arasında geçiş mümkün olmayacaktır. Buna karşı denebilir ki, oluş aslında ani bir şekilde önceki ve sonraki arasında bir bağıntı olmaksızın gerçekleşmez. Olanak/kuvve, tam edimsel/bilfiil (*entelekheia*) olan ile şimdiden bir ilişki içindedir. Bu nedenle olanak her şeyin mümkün olabileceği bir mutlak belirsizlik alanı olarak görülemez. Timsah bedeninde bir insan olamaz, çünkü insanın kuvve olarak varlığı, insan olmanın *dynamis*'i bedenin, ruhun edimsel form olması nedeniyle, tam da var olduğu şekliyle olmasını gerektirir. Aristoteles'in olanağı bu anlamda önceden belirli bazı koşullara göre uyum gösteren bir edimselliği varsayar. Olanak böylece aynı zamanda doğal bir *yatkınlıktır*. Bir oluş sürecinin bütün olarak varlığından yola çıkarak henüz-olmayan hakkında varlık kategorilerini kullanarak çıkarımlar yapabilir, onu yokluktan ve edimsel olandan ayırt edebiliriz. Eğer *dynamis* bir yatkınlık olarak belli bir yönelimi ifade etmezse henüz-olmayan henüz mümkün olmayan, yani, Megara Okulunun mantığıyla düşünürsek "imkânsız" olur. Varolan her şey birden edimsel olur ve sonra yokluğa karışır.

Yine Aristoteles' göre, Megara Okulu'nun öğretisi Protagoras'ın öğretisiyle derin benzerlikler taşımaktadır (Aristoteles: *Metafizik* 1047a 5). Çünkü insan algılamadığında, eylemde/bilfiil olarak algılamadığından, olanak bakımından da algılama gücüne ya da yetisine sahip olmayacaktır. Benzer olarak duyulur-algılanabilir olan da algılanmadığında potansiyel olarak algılanabilirlik niteliğinden mahrum kalacaktır. Aristoteles açısından bakıldığında, *dynamis* olarak tecrübe edilebilir dünyanın ölçüsü insan değildir. Tecrübe edilebilir olan henüz tecrübe edilmese de olanak bakımından var olabilmelidir ki, tecrübe mümkün olsun. Tecrübe varlığın kendisinde kaynağını bulur. Edimselliğin olanaktan önceliği bu anlamda çok önemlidir: Varolanın edimsel yönü aynı zamanda tecrübe edilebilirliğin olanağını oluşturur. Oysa tersi durumda, algılanabilirliğin tümüyle algılayanın varlığından kaynaklandığı durumda, mutlak bir göreceliğe kapı aralanacaktır. Yalnızca bu da değil! Parmenides'in geçici ve oluş halinde gördüğünü sanı dünyasına sürgüne göndermesinin nedeni de burada yatmaktadır. *Nous* ile bağlantısı içinde ebedi olmayan, kendisi bakımından gerçek varlık olamaz.

İmdi, Aristoteles'in son derece paradoksal görünen hareket tanımına varıyoruz: "*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν*" (Aristoteles: *Fizik* 201a 10): "Hareket olanak halinde olanın, böyle

olması bakımından gerçekleşmesi ya da edimidir." Şu ana kadar yaptığımız irdelemelere dayanarak bu cümleyi şöyle açıklayabiliriz: Varolan kendisine bir başkası olarak etkide bulunan güç bakımından (*dynamis* olarak *dynamis*, edimsel varlığa göre hep başkasıdır) harekette, ama bu hareketin bütünü bakımından anlaşılabilen ereğin (*telos*) organik birliğinde, yani "kendi" olarak görüldüğünde tam edimseldir. Bu yüzdendir ki "varlığın kendisi" (Aristoteles: *Metafizik* 1051b 30) meydana gelmez ve yok olmaz. Burada varlığın "kendisi" bütün *kinesis*'lerin kuvvesinin tam edimsel görünümüdür. Ama bu görünüm başkalık altında var olamaz. *Nous* biricik gerçek "kendilik" olarak (çünkü başkalığı kendinde ortadan kaldırır) "hareket etmeyen" hareket ettirici hüviyetini kazanır. Kendi kendini düşündüğünde, en yüksek etkinlik olarak düşünme, hareketlerin çoklu olanaklarına bölünür. Ancak bütünleyici ereksel neden olarak *nous* kuvvelerde bütünlenme/ikmal/tekâmül eğilimi doğurur ve bu kuvveler "sevilen" bir nesne gibi olan *nous*'a yönelirler. Tüm olanak ve edimselliğin de kaynağı odur, yaşamın kendisidir, saf edimdir.

3. Madde-Form İlişkisi Bağlamında Dynamis ve Energeia[5]

Şu ana kadar olduğu şekliyle, dynamis ve energeia kavramlarının sadece kendi iç ilişkileri içinde izini sürmek yetersiz kalacaktır. Oluş sürecinin eşit ölçüde önemli açıklayıcı ilkeleri olan madde ve formun da odak noktasına doğru çekilmesi gerekir. Çünkü madde ve form aynı oranda oluşun açıklanması için yapılan çözümlemenin ürünüdürler. Bunlar, *Metafizik*'te yapılan cins ve ilke arasındaki ana ayrıma uygun olarak, madde ve form altında varolanların ortak özelliklerinin toplandığı cinsler değil ama tüm varlıklar için yönlendirici ilkelerdirler.

Bilindiği gibi, Platon maddenin köken bakımından nitelikten yoksunluğunu; tüm nitelikleri içine alacak taşıyıcı özneyi belli bir kokusu, yani bir niteliği olması için, öncelikle malzemesi kokusuz olması gereken bir merheme benzettiği metaforla açıklamaya çalışır. Aristoteles, maddenin söz konusu bu nitelikten yoksunluğunu, oluşan her şeyin ancak karşıtından gelebileceği varsayımına dayanıp çelişmezlik ilkesini uygulayarak kanıtlar: Eğer oluşan her şey

---

5 Madde üzerine genel tanımlamalar için: Fiz. 207b 35-208a 4; Met. 988b 22-989b 24; 1075a 25-33. Özel madde türleri için: Met. 987b 19-988a 16; 1039b 27-31; 1045a 33-36.

kaynağını kendi karşıtında buluyorsa, ama öte yandan bu karşıtlar, yüklemsel bir doğaları olduğu için ve karşılıklı olarak birbirlerinin yerlerini almalarından dolayı, somut nesnenin özüne ait olamıyorlarsa, bu durumda, kendisinde değişimin gerçekleştiği ve değişen somut nesneden ayrı olan bir taşıyıcı özne (*ὑποκείμενον*) ya da madde (*ὕλη*) var olmalıdır. Karşıt belirlenimleri almaya yetenekli taşıyıcı özne, bu nedenle, karşıt niteliksel belirlenimlerin hiçbiriyle yüklü olamaz, aksine bu özne herhangi bir somut belirlenimin yokluğuyla olumsuz olarak, tüm nitelikleri içine alabilmesi bakımından da olumlu olarak belirlenme yatkınlığında olan bir özdür (Aristoteles: *Metafizik* 1046a 26-30).

Ancak her varolanın belirli bir tekil varlığı, bir bireyselliği (*τόδε τι*) olduğu için, maddede kendini gösteren belirlenimsizlik ilkesinin karşısında başka bir ilke daha olmalıdır. Aristoteles bunu yine Platon'a dayanarak, ama onunla açık bir karşıtlık içinde "form" (*εἶδος*) olarak adlandırır. Burada "idea" teriminin kullanılmaması salt terimsel bir değişikliği değil, aynı zamanda Aristoteles'in form ilkesine verdiği değişik anlamı da göstermektedir. Platon için idea duyulur nesnelerden, dolayısıyla maddeden bağımsız, onlardan ayrı olan ve duyulur varlıklarla ilişkisi "pay alma", "ortaklık", "karışım" gibi benzetmelerle dile getirilen bir öz iken, Aristoteles'in en keskin eleştirisi tam da bu somut gerçeklikten ayrılabilir (*χωριστή*) ideaya yöneliktir. Form yalnızca soyut olarak şekillenmiş nesneden ayrılabilir, ama gerçek varoluşu somut nesnede ortaya çıkmasına bağlıdır ve bu bağın dışında bağımsız bir tekil varlığın değil, ama temel bir varlık ilkesinin (*ἀρχή*) ontolojik sağlamlığına sahiptir (Aristoteles: *Fizik* 193b 5).

Bu nedenle, tek tek varolanların somut gerçekliği (*οὐσία*) ancak biçim veren ve biçim alan varlık ilkelerinin etkileşimiyle ortaya çıkar (Aristoteles: *Metafizik* 1035a 2; 1039b 20). Salt iki etmenden oluşan ürünü değil, ayrıca bu etmenlerden her birini, kendi başına, "varolan" olarak görebiliriz (Aristoteles: Metafizik 1042b 10; 1014 b35; 1037a 29). Bir bakıma bu iki etmenin somut tekil varlıktan daha büyük bir gerçekliği vardır, çünkü bunlar varlığın a priori ilkeleridirler ve oluş ya da yok oluştan bağımsızdırlar. Başka bir açıdan, tek tek varolanlar ile kıyaslandığında maddenin daha az, formun daha çok gerçekliği vardır; çünkü maddeye, somut nesnenin gerçekliğini oluşturan belirlenimlerin hiçbiri karşılık gelmez. Oysa form, belirlenimlerin maddede *oluşturulması* için ve böylece somut nesnenin varoluşu için gerekli olan koşuldur. Ayrıca madde ile form, varlığın kendisi

açısından değil de düşüncede somut gerçeklikten soyutlanabildiği ölçüde, gerçekliğin asıl temsilcisi belirli tekil varlıktır (Aristoteles: *Metafizik* 1039b 20; 1043a 19; 1054b 5). Gerçekliğin ya da tözsel varlığın Aristoteles'te ikili bir anlamı olduğunu unutmamalıyız. Bir anlamıyla, gerçeklik ve tözden ontolojik bir ilke olarak saf varlık anlaşılır - bu anlamıyla madde de "bir bakıma" (*πως*) tözdür (Aristoteles: *Fizik* 192a 6) - buna karşılık form en gerçek anlamıyla gerçeklik ve tözdür. İkinci anlamıyla gerçeklik ilkin, madde ile formdan oluşan tek tek varolanların somut varlığında kendini gösterir ki, bu somut edimsellik (*energeia*) tözün içeriğidir.

Öyleyse, vardığımız noktayı genel olarak özetleyecek olursak, somut bir nesnenin değişim süreci sırasında karşıt belirlenimlerle yüklü görünmesinin olanağı bu nesnenin temelinde bulunan belirlenimsiz, bu yüzden de birbirinden farklı, hatta karşıt belirlenimleri almaya uygun olan, bir taşıyıcı özneyi varsayar. Bu taşıyıcı öznenin nitelikten yoksun doğası, değişen nesnenin devamlılığının açıklanması için, eşit ölçüde, kategorik olarak değişimden ayrı olan bir form ilkesini gerektirir. Eğer bu ilkeler bağımsız olarak var olmuyorlarsa, belirli yapıları olan iki ayrı varlık olarak değil, bir ve aynı varlıktaki belirlenimler olarak birbirlerinden ayrılırlar. Ancak bir nesnenin kategorik belirlenimlerinden her biri ontolojik ilke anlamında bir belirlenimi yansıttığı için maddi ve formel ilkeler arasındaki ayrım, kategorik ilkelerin cinsler olmadığı da göz önüne alınırsa, bambaşka bir alanda olmalıdır. İşte bu biricik ayrım, olanak ile edimsellik, dynamis (*δύναμις*) ile energeia (*ἐνέργεια*) arasındaki karşıtlığa dayanır.

Böylece gerçeklik kavramına üçüncü bir ayrım daha katılmış oldu. Varlık ilkelerinin bir ölçüde soyut gerçekliği ile tek tek varolanların somut gerçekliğinin yanında şimdi edimsel gerçeklik de vardır. Tekil varlık, formel belirlenimlerinin onda salt soyut kategorik yüklemler biçiminde değil, ama yanı sıra, bütünüyle biricik bir yolda, bir etkinlik "biçiminde" ortaya çıkmasıyla bu edimselliğe kavuşur. Bu üç gerçeklik kavramı – saf varlık (öz), somut varlık (varoluş) ve etkin varlık (edimsellik) – doğal olarak karşılıklı geçişler gösterirler ve Aristoteles tarafından da her zaman keskin bir biçimde birbirlerinden ayrılmazlar, ancak Aristoteles'in öğretisi üstüne temel bir kavrayış için ayrı tutulmalıdırlar.

Bu defa, *dynamis* ile *energeia* arasındaki karşıtlığın ne olduğu madde ve form ilkelerinden faydalanarak zanaatten bir örnekle açıklanabilir. İmal edilmiş bir nesne, sözgelişi tunçtan küre ya da bir yapı, olanak

bakımından şimdiden biçimlenmemiş maddede, tunçta ya da yapı gerecinde içerilir. Ancak biçimlenmemiş maddeden biçimlenmiş nesnenin oluşması için maddenin formel belirlenim alma şeklindeki yalın yeteneğinin biçim verici ilke yoluyla energeia haline taşınması gerekir. Bununla birlikte bu akıl yürütme en can alıcı yerde, daha önce yadsınmış olan, olgusal/gerçek nesnenin madde ile formdan çıkarsanması fikrine geri döner. Çünkü burada da açığa çıkmamış olanaktan edimselliğe geçiş, ortaya çıkarılacak nesneye aşkın olan *Demiourgos* türünde bir biçimlendirici ilkeyi varsaymaktadır. Edimselleşmenin insan eliyle üretime göre yorumlanması, edimselliğin ilkesi olarak *energeia*'nın bir tür nedensellik ya da teleoloji ile biçimlenmemiş maddeye etkimesini gerektirecektir. *Böylece edimsellik ilkesi, energeia, bir görünüm kazanmış nesneden bağımsız duran bir gerçekliğe dönüşür*. Oysa tam da formel ilkenin böyle bir bağımsızlık edinmesinin edimsellik kavramının getirilmesiyle engellenmesi gerekiyordu. Bu aşamada form ve madde olanak ve edimsellik karşıtlığında yeniden harekete bağlanırlar.

Energeia'nın daha çok form için uygun düşmesi, öte yandan hareketin başlangıcında olanak bakımından var olmasıyla maddenin alanında etki gösteriyor olmasının gerekliliği bu iki kavram çiftinin ancak değişim ile bağıntı içinde anlaşılabileceğini gösterir. Buna uygun olarak ilerlemek için somut tekil varlığın fenomenlerin akışı içinden çıkarılması ve yalıtıcı bir spekülatif araştırmanın nesnesi kılınması gerekmez. *Dynamis* ve *energeia* kavramları, eksiksiz anlamlarını varlığın ilkeleri olarak değil de, *değişimin ilkeleri* olarak görüldüklerinde elde ederler. *Dynamis* ve onunla bağıntılı madde değişebilirliktir; yukarıda gördüğümüz gibi, hem değişime uğrayabilmenin edilgin olanağı hem de değişime yol açabilmenin etkin olanağı olarak iki tarzda. Benzer olarak, edimsellik değişime yetenekli nesnenin değişmeye başladıktan sonra geçmiş olduğu durumdur; eş deyişle bir yandan bir taşıyıcı öznenin edilgin biçimlenişi, bir yandan da önceden salt *gizil* olarak bulunan bir kuvvenin tasdik edilişidir. Bu noktada, olanağın maddeyle, edimselliğin etkin güç olan formla özdeşleştirilmesinin tümüyle Aristoteles'in öğretisinin iç tutarlılığı gereği olmadığı açıktır, çünkü olanak da bir güçtür; yine edimsellik de biçimlenmiş maddedir. Böyle bir özdeşleştirme başta olanak ile edimsellik kavramlarını bağımsızlaştırdığı için olanaksızdır. Aristoteles, *Timaios*'da olduğu gibi, gerçekliğin metafizik bir *genesis*'ini vermeyi amaçlamadığı gibi, onun ontolojik konusu da gerçek anlamıyla somut gerçekliğin

varoluşu değildir. Gerçeğin varoluşu daha çok, son ve daha öte gerisine gidilemez bir verilmişliktir; yalnızca varolandaki devamlılık ile değişimin olanağı gösterilmelidir, dolayısıyla olanak ile edimsellik yalnızca birbirleri aracılığıyla tanımlanabilen bağlaşık kavramlardır.

Kuşkusuz her somut nesne, verili bir zamansal anda, onda gerçek olarak bulunan belirlenimlere sahip olduğu ölçüde edimseldir. Ama bu belirlenimler her zaman nesnede olmaları anlamında nesnenin fiili özüne ait değildirler. Kimi durumlarda, bu belirlenimler bir takım dış nedenlerin etkisi altına girip edimselleşerek nesnede ortaya çıkabilirler. Yapı ustası gerçi ancak elindeki gereçlerle yapı alanında, yapı kurma sanatını uygulamakla o sanata edimsel olarak sahiptir, ama gerçekte bu işle uğraşmasa bile, sanatına *gizil, örtük* anlamda sahiptir. Bu örnekte edimselliğin olanak ile ilişkisi ve aynı nesnede *henüz saklı* belirlenimlerin edimselleşmesi apaçık karşımızdadır. Nesnede kendini açıkça gösteren belirlenimler edimsel, ötekiler saklıdır.

Etkin ve edilgin edimsellik arasında bir ara biçim olan edimsellik kavramında durum biraz değişiktir. Bunu bir örnek üzerinden anlatabiliriz. Piyano çalabilmek kişide doğuştan bulunmaz, ama başlangıçta gene de sesleri iyi duyabilme, ayırt edebilme gibi bir yatkınlık olmalıdır. Bu yatkınlığın piyano çala*bilmeye, bir yeteneğe gelişmesiyle ortaya çıkan olanak*, içinde edimselliği, bir "potansiyel" edimselliği taşır. Başka deyişle, bu yeteneğin yaratılması süreci ile bir kez edinilmiş yeteneğin edimselleşmesi aynı değildir. Çünkü insan onun eğitimini, kültürünü oluşturan bilgi ve donanımlarına bütün yaşamı boyunca sahip değildir, onlarla doğmaz; tersine bunları deneyim yoluyla kazanır. Dolayısıyla, kişi doğal yatkınlıklarının tam gelişimine kavuşmadığı sürece müzisyenin sanatını uygulamadığında sanatına gizil olarak sahip olmasından ayrı bir anlamda "olanak bakımından" eğitilmişlik niteliğine iyedir. Her iki durumda olanaktan edimselliğe geçiş kavramını gelişim sürecine özgü kavramlarla açıklayabiliriz. Piyanist durumunda, önceden biçimlenmiş olan bir yeteneğin yaşama geçmesi söz konusuyken, bilgi ve becerilerin kazanılması bir *epigenesis'tir*: formel açıdan ayrımlaşmamış yatkınlıkların yeni bir yetiye gelişimidir. Böyle bir gelişim madde-form ile dynamis-energeia arasında birebir eşleşme yapılamayacağını da açıkça göstermektedir. Notaları ayırt etme yetisi kendi içinde bir edimselliğe sahip olduğu gibi, piyanistin olanak halinde olan ve harekete geçmek üzere uygun koşulların oluşmasını bekleyen becerisine göre olanak halindedir. Üst üste gelen bu olanak-edimsellik

katmanları sırayla hem olanaklı hem edimseldir.

İster yapay nesneler olsun ister insana ait yeteneklerin gelişimi olsun, bunlar özellikle doğada gördüğümüz *genesis* yanında özel hareket/süreç türleri olarak değerlendirilebilirler. Doğadaki bu genel oluş ve yokoluşu açıklamak için Aristoteles ayrıca yoksunluk kavramına başvurur.

4. Olanaktan Edimselliğe Geçişte Yoksunluk (*Steresis*)[6]

Ontolojik bir ilke olarak çelişmezlik ilkesi her değişimin karşıtlardan doğduğunu ve karşıtlarda sonlandığını; ancak karşıtlar arasında kendiliğinden bir geçiş olmadığını, aksine tam da bu yüzden onlara temel olan bir taşıyıcı öznenin olması gerektiğini dile getirir. Böylece örneğin soğuk nesneden sıcak nesneye geçiş gerçekleşir, ama "soğuk" belirlenimi "sıcak" belirlenimi olmaz; doğru olan, soğuk nesnenin sıcak olduğudur. Eğer bir karşıttan başka bir karşıtın doğuşunu açıklamak için bir yeter neden olarak yeniden edimselleşme ilkesine başvurulmayacaksa karşıt belirlenimler arasındaki ilişki, formel varlık belirleniminin varolanlara deyim yerindeyse sonradan nedensiz yere girmemesini, ama taşıcı özneyle şimdiden bir bağıntı içinde olmasını gerektirir. Yine bu formel belirlenim edimselliğin yitişiyle yok olmayıp, taşıyıcı özneyle arasındaki ilişkiyi bir biçimde korumalıdır. Form ilkesinin somut nesnenin taşıyıcı öznesiyle bu olumsuz bağını Aristoteles, yoksunluk (*στέρησις-privatio*) ilkesi olarak adlandırır (Aristoteles: *Metafizik* 1022b 22).

Form ilkesinin biri edimsel, öteki olanak halinde olan bileşenlerine ayrılması, daha önce gördüğümüz belirtik ve örtük edimsellik arasında ayrımla (yapı ustası ve müzisyen örneklerinde karşılaştığımız ayrımla) örtüşmez. Çünkü form bu iki durumda da yalnızca edimseldir ve müzisyenin sahip olduğu donanımın örtük edimselliği bile edimselliktir. Buna karşılık, olumlu ve olumsuz formel belirlenim, dar anlamıyla form ile yoksunluk arasındaki karşıtlık formun kendi içinde olan bir edimsellik-olanak karşıtlığıdır; *Yoksunluk görünümündeki* form, örneğin müzisyendeki donanımdan farklı olarak örtük edimsellik değildir; edimsellikten çok olanaktır. Yoksunluk kavramı yukarıda da belirttiğimiz gibi, daha ziyade, doğayı açıklama gereksiniminden doğmuştur. Karşıtlar arası geçişin bir dışsal biçim

---

6 Değişim ve yoksunluk üzerine: 193a 9-b21; 209b 1-210a 13; Met. 987b 30-988a 8; 1016a 17-24; 1027b 15-17; 1075a 25-b 24.

verme ediminin sonucu olarak görünmediği yerde, değişimin iç yasallığı bir içkin formel eğilime dayandırılabilir. Öte yandan, salt dışsal ve işleyen öznenin ereklerine bağlı görünen biçim verme ediminde, başka deyişle, belirli bir karşıtın başka bir karşıttan yasal bir gelişiminin olmadığı ama yalnızca ayrımlaşmamış bir biçimsiz kitleye herhangi bir biçimin verildiği keyfi üretim olgusunda yoksunluk kavramı üretim sürecinin açıklanmasına en küçük bir katkıda bulunmadığı gibi, biçimsiz maddenin keyfi olarak seçilen bir belirlenimin yoksunluğuyla ilişkilendirilmesi de onu hiçbir biçimde kendi iç yapısında belirli kılmaz. *Physis*'in gelişimi bakımından ise, her gelişim daha önce salt örtük olarak bulunan içkin bir formel eğilimin edimselleşmesi olarak görüldüğünde bir açıklama verilmiş olur. Burada Aristoteles'in bütünlük ve erek kavramları daha önemli hale gelir (Aristoteles: *Metafizik* 1023b 36). Aristoteles'te bütün tamamlandıkça hareket sona doğru yaklaşır. Hareket organik bir birliğin içinde olduğu ölçüde, bu organik bütünlük dışsal değişime uğrama durumundan kurtulur (Aristoteles: *Metafizik* 1046a 25-28). Bütün tamamlandıkça yoksunluk da özelleşir ve formun belirleyiciliği etkisini artırır. Form bütünün ereği olarak etki gösterir ve yönlendirir. Erek aracılığıyla madde ve yoksunluk formel gerçekleşme sürecinin taşıyıcı ayakları olurlar. Formun yoksunlukla beliren tam gerçekleşmemişliği maddeyi özelleştirir ve yakın madde olmaya doğru çeker. Madde bu en yakın duruma yaklaştıkça bir bakıma formla özdeş olur (Aristoteles: *Metafizik* 1045a 22-33; 1045b 18). Erek olarak form yoksunluk durumunu yaratarak maddeyi deyim yerindeyse polarize eder. Maddedeki bu değişim tam energeia haline doğru değişimden, yani hareketten başkası değildir. Peki bu süreçte zorunluluk ve olumsallığın üstlendikleri görev nedir?

5. Değişimde Zorunluluk ve Olumsallık[7]

Form ve özdeğin ne anlamda nedenler oldukları daha önce söylediklerimizden çıkarılabilir. Form ve özdek, soyut olarak ayırt edilmelerine somut gerçekliğin incelenişinin kendisinin yol açtığı varlık ilkeleridirler. Ancak, daha önce de vurgulandığı gibi, bunlar doğrudan gerçeklik üstüne etkide bulunabilecek bağımsız özler değildirler, ne de somut nesnenin oluşumunda etkileşimleri metafizik bir *genesis* olarak düşünülmelidir. Bunlar değişimin ilkeleridirler ve

---

[7] Met. 1027a 8-18; 1065a 6-b 4; 1070a 4-9; 1025a 13-29.

nedensellik ile erekselliğin etker/fail nedenlerle dışsal olarak özdeşleştirilmesine uygun ortamı, muhtemelen, Aristoteles'in nedenlerden (*αἰτίαι*) söz ederken, doğal olarak daha geniş bir kapsamı olan ilkeler (*ἀρχαί*) deyimini kullanması hazırlamıştır (Aristoteles: *Metafizik* 981b 28). İlke deyiminin, madde-form kavram çiftine olduğu gibi, hareket ettirici-ereksel neden kavram çiftine de uygulanması, gerçekte iki kavram çifti arasında özsel bir ayrım olduğu konusunda bizi aldatmamalı, çünkü dar anlamıyla etker/fail neden kavramı yalnızca ikinci kavram çiftiyle ilişkili olup, ilkine yüklenemez.

Kuşkusuz burada mekanik ve ereksel nedenselliklerden söz etmek aşırı modern olacaktır. Çünkü mekanik ve ereksel bakış açıları arasındaki ayrım modern bilimlerde artık iyice yerleşmişse de Aristoteles'te durum böyle değildir; nedensellik yasasını formüle edişi açık olmaktan çok uzaktır. Ereksel neden, "erek" ya da "niçin" Aristoteles'te açık olarak tanımlanmıştır; ancak ereksel olmayan neden için aynısı söylenemez. Aristoteles daha çok, böyle bir neden türünü "hareket ettirici", "ilke" ya da "hareketin kaynağı" olarak adlandırır, bu nedenle mekanik olmaktan çok kinetik neden olarak nitelenmesi gerekecektir. Bunun dışında, Aristoteles, modern neden kavramının esas belirlenimini, a priori evrensel geçerliliğini tanımaz. Nedensellik yasasının onun için evrensel bir geçerliliği olmayıp, bu, en çoğundan ihtimaldir; etki nedeni koşulsuz bir zorunlulukla izlemez, tersine, onun kendi deyişiyle, "hep ya da çoğunlukla" izler. Dolayısıyla, Aristostoteles'in şanstan (*τύχη*) ve kendiliğindenlikten, rastlantıdan (*αὐτόματον*) etker nedenler olarak söz etmesi şaşırtıcı değildir (Aristoteles: *Fizik* II. 4-9)[8].

Kendi çağı için böylesine ileri bir doğa araştırmacısının bu tür bir tutumunun olması "sağın bilimlerin" gözünden bakan biri için tuhaf gözükebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, nedensellik yasasının, modern bilimin çekirdeğinde yer alan, deneyim yoluyla ne doğrulanabilir ne de çürütülebilir mutlak evrensel geçerliliği, Kant'ın kritik felsefesiyle ancak, gerçek anlamıyla yaygınlık kazanmıştır. Örneğin Hume bile nedenselliğe salt fenomenal bir geçerlilik tanıyordu. Bu nedenle, verili bir neden, beklenen bir etkiyi vermediğinde ya da belirli bir etkiyi beklenen bir neden

---

[8] Aristoteles'in, evrensel olarak geçerli bir nedensel zorunluluğun olanaksızlığını, özgür verilen kararların gerçekliğine göndermede bulunarak göstermeye çalıştığı bölüm oldukça önemlidir (Aristoteles: *Yorum üzerine* 18b 31)

öncelemediğinde, nedensellik yasası doğrultusunda düşünen bir kişi, olması beklenen etkinin önüne geçen ve farklı bir etkinin ortaya çıkmasına yol açan başka bir nedeni bulmaya itilir. Ama böyle bir kavrayış henüz gelişmediği sürece doğal bilincin, bir etkinin ortaya çıkmasını zorunlulukla bir nedene bağlamayıp "hep ya da çoğunlukla" etkiyen ve sonuçları deneysel olarak gösterilebilir nedenler yanında, bir takım olumsal nedenleri de varsayması son derece doğaldır. Buna ek olarak, Aristoteles'in neden sorununa bakışını belirleyen iki temel eğilim vardır: teleolojisi ve mantıksalcılığı. Çünkü Aristoteles, daha önceki doğa filozoflarından, ilkeleri ve yöntemleriyle değil, her şeyden önce, organik dünyaya daha büyük bir ilgi göstermesiyle ayrılır. Anaksagoras dışında, Milet Okulu ve Pythagoras'tan atomculara dek Aristoteles'in bütün öncellerinin ilgisi ilk planda anorganik doğaya yönelikti ve organik doğayı anorganik doğada buldukları kurallara göre açıklamaya çalışıyorlardı. Aristoteles ise organik doğadan başlar ve bu nedenle organik doğaya en küçük parçasına dek egemen olan teleoloji onun üstünde öylesine derin bir etki bırakır ki, onun için doğal fenomenlerin açıklanması, ancak bunların içkin bir *telos*'la ilişkisi gösterildiğinde başarılıdır (Aristoteles: *Fizik* 200a 33). Bu içkin ereğin gerçekleşmesi, somut nesnenin özünü oluşturan içkin formel eğilimin edimselleşmesi, ereksel belirlenim ya da *enteleki* adını alır ve bu anlamda edimsel form ilkesiyle çakışır.

Dolayısıyla ereksel neden içkin ve saltık bir zorunlulukla etkiyen biricik nedendir. Bu, zorunluluk kavramının mantıksal çözümlemesinden de çıkar. İki fenomen arasındaki zorunlu bağıntı ya kategorik ya da hipotetik bir tasım biçiminde kendini sergiler. Nedenin etkerliğinin zorunluluğunu gösteren bir temellendirme, eğer neden, kendisiyle birlikte sonucunun dolaysız bir kesinlikle ortaya çıktığı bir olay kavramına tabi kılınabilirse, kategorik bir tasım biçimindedir. Böylece örneğin, saydam olmayan bir cismin, ışık kaynağı ile aydınlatılan cisim arasına girmesi bu nesnenin kararmasına neden olur; ay tutulmasında yeryüzü güneş ile ay arasına girer, öyleyse yeryüzünün araya girmesi güneş tutulmasının nedenidir.

Bu tasım biçimi, Aristoteles'e göre, doğa olaylarına evrensel bir geçerlilikle uygulanamaz; tersine yalnızca nedenin "etkerliğinin" yine nedenin "etkisiyle" aynı zamanda (*ἅμα*) olduğu durumda uygulanabilirdir. Böyle dolaysız bir eşzamanlılık olmazsa, hareket ettirici nedenden etkiye değil, ereksel nedenden onun koşuluna

çıkarsamada bulunulur (Aristoteles: *İkinci Analitik* 95b 26). Bu durumda hipotetik tasım geçerlidir: eğer belirli bir B ereğine ulaşılacaksa, önce A gerekli koşulu gerçekleşmelidir. Bundan dolayı, zamansal olarak ayrık fenomenlerde Aristoteles bağıntıların nedensel zorunluluğunu değil, ama salt ereksel zorunluluğunu tanır; bu zorunluluk "varsayım bakımından zorunluluktur" (*ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως*) ve şu hipotetik tasımla dile getirilir: eğer B olacaksa, A verili olmalıdır (Aristoteles *Fizik* 199b 34). Ontolojik anlamda bu zorunluluğu belirleyen, saltık etker ilke, B ulaşılacak ereğidir, başka deyişle daha sonra ortaya çıkacak olaydır(Aristoteles: *Fizik* 95a 28). Yine, A koşuluna, daha önceki olaya, bir etker nedenin zorunluluğu değil, ama gerekli görülen bir koşulun zorunluluğu, eş deyişle "*varsayım bakımından*" zorunluluk karşılık gelir – kuşkusuz genel olarak B ereğinin ulaşılacak olması varsayımı altında. Bununla birlikte A koşulu, B ereğini zorunlu olarak ortaya çıkarmaz.

Böylece matıksal düzlemde olumsallık ve kendiliğindenlik için yer açılmış olur. Aristoteles burada yine modern doğa bilimciliğiyle tam bir karşıtlık içinde durur. Modern doğa biliminin nedensellik yasasının evrensel geçerliliği zemininde karşı çıktığı olumsallık kavramının Aristoteles'in sisteminde ancak *genel açıdan* yeri yoktur, çünkü her nedenin etkisini koşulsuz bir zorunlulukla ürettiği, bir temel varsayım olarak ileri sürülmez. Aristoteles, tersine, doğa yasalarının geçerli olduğu alanda olumsallığı da zorunluluğu da yalnızca "varsayım bakımından" tanır. Bilinen B etkisi ortaya çıkmadan A nedeninin ortaya çıkabileceği ya da bilinen A nedeni verili olmaksızın B etkisinin olabileceği biçimindeki empirik olgu, Aristoteles için, modern bilimde olduğunun tersine, nedensel bağlantıların daha öte araştırılması için bir itki yaratmayıp, ona nedensel bağıntıların zorunluluğundaki bir eksikliğin apaçık bir sonucu olarak görünür. Aristoteles için yine de aşılamamış bir sorun var: "varsayım gereği" ereksel açıdan belirli bir sonuca yol açması gereken bir koşul, neden kimileyin "boş yere" ortaya çıkmaktadır ve neden bir sonuç ya da etki, belirleyici bir zorunluluk karakteri taşımayan koşullardan çıkmaları anlamında "olumsal" olarak ya da "kendiliğinden" oluşabilmektedir?

Kendiliğindenlik kavramının kapsamı, bir ereksel nedenin bilinen bir etkinliği olmadan ortaya çıkan tüm etkilerini içermesiyle daha geniştir. Olumsal ise, bilinir bir ereksel nedende kökenini bulmakla birlikte, ulaşılmaya çabalanan erekten ayrı bir sonuca vardığı ölçüde, Aristoteles'in terminolojisinde kendiliğindenliğin bir alt türüdür.

Kendiliğindenlik bu nedenle bütün bir doğa sürecine yayılırken olumsal, kendinde ereğe uygun olan ama modern bir deyişle "farklı türden" eylemleri içermektedir. Modern bir doğa araştırmacısının, bir fenomenin eksiksiz nedensel açıklamasının geçici olanaksızlığı karşısında, yine de, bir *yeter nedenin* olduğu ve bunun gerekli koşullar yerine getirilirse keşfedilebilir olduğu düşüncesinden vazgeçmemesi gibi, Aristoteles de, kimi fenomenlerin görünüşteki ereğe uygunsuzluğu karşısında, ereksel ilkeninin evrensel geçerliliği düşüncesinden sapmaz. Tersine onun gözünde burada "istisnalar kaideyi bozmaz" ilkesi geçerlidir. Çünkü "boş yere", "olumsal olarak" ya da "kendiliğinden" ortaya çıkan oluşumlar ve olaylar, ancak doğada yaygın bir teleolojinin olduğu biçimindeki sarsılmaz inanç yoluyla istisnalar olarak görülebilirler. Böylece ontolojik etkerlik ilkesi, "varsayım bakımından" hareket ettirici nedeni kendinde içeren ve ereğe göre etkin olan formla, *entelekiyle* örtüşen ereksel nedende odaklanır.

Yine mantıksal olarak, form kavramının kapsamının böyle genişletilmiş olması Eleacı *aporiaların* çözümü için yeterlidir, çünkü bunlar varolan ve varolmayan kavramlarının mutlak bir tarzda uygulanmasından doğarlar. Edimsellik ve olanak kavramlarının getirilmesiyle bir bakıma iki parçasının da belli bir geçerliliği olduğu ortaya çıkar. Buradaki varsayım, her somut gerçekliğin maddi ve formel olmak üzere iki öğeden oluştuğu ve doğa yasalarına uygun değişimin, bir formel belirlenimin, bu formel belirlenimin yoksunluğuyla karakterize olan maddede edimselleşmesi olduğudur. Dolayısıyla madde, formdan yoksunlukla belirli varolanın somut gerçekliğine kavuşmadığı ölçüde, oluş içindeki nesnenin varolmayandan geldiği söylenebilir. Ancak yoksunluk salt olumsuzlama olmayıp aynı zamanda olanaktır. Bu yüzden oluş içindeki nesnenin varolandan geldiği de söylenebilir, çünkü maddenin yoksunluk yoluyla gizil olarak esas bir formel belirlenimi ve böylece bir gizil varolan niteliği vardır. Bu saklı varolanın, edimsel bir formel belirlenime ve böylece belirli tekil nesnenin somut gerçekliğine ulaşması için edimselleşmesi gerekir.

Kuşkusuz oluşun bu çıkarsanışının saf mantıksal bir çıkarsama olduğu ve bu yüzden şimdilik doğal olayların açıklanmasına bir katkısının olmadığı gözden kaçmayacaktır. Ancak, varolandaki her değişimin olanağını yadsıyan Eleacı karşı çıkışların da mantıksal bir doğasının olduğu, bu nedenle fenomenal gerçekliğe yönelik bir doğa felsefesi geliştirilmeden önce bunların aynı silahlarla çürütülmesi

gerektiği unutulmamalıdır. Edimsellik ve olanak kavramlarıyla yalnızca vazgeçilemez bir ön çalışma ortaya konmuş, genel olarak doğa olaylarının ilkesel düzeyde koşulları gösterilmiştir.

6. Hartmann'ın Aristoteles-Karşıtı Olanak ve Edimsellik Kavrayışı

Nicolai Hartmann, aynı zamanda iyi bir felsefe tarihçisi olarak, Megara Okulu'nun sözü edilen tezlerini yeni bir inceleme konusu yapar. Hartmann, Aristoteles'in modalite kavramlarının karşısında Megara Okulu'nun kavrayışının daha üstün olduğunu göstermeye çalışır. Olanak-edimsellik probleminin metafizik bağlamdaki bu tartışması meseleye daha değişik açılardan eğilmemizi sağlayacak.

İlk olarak *dynamis-energeia* kavramları mantıksal imkân kavramının alanından tam olarak dışarı çıkamazlar. Aristoteles'in mantıksal imkân ve imkânsızlık kavramlarını *dynamis-energeia*'dan ayırt etmesine rağmen özellikle *dynamis-olanak* kavramında mantıksal muğlaklık etkisini sürdürür. Nitekim mantıksal "mümkün" karşıt yargının zorunlu olarak yanlış olmamasıdır. Burada varlık alanının değil mantık alanının *moduslarından* söz edilmektedir. Ancak Hartmann'a göre, A ve A-olmayanın eşit ölçüde mümkün olmasını getiren bu mantıksal imkân kavramı ontolojik imkân kavramını da belirlemektedir. İmkânın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği onun dışındaki faktörlerce belirlenir (Hartmann 1957: 85) .

İkinci olarak, *dynamis* aynı zamanda, daha önce belirtildiği gibi, teleolojik bir evrende ereğe doğru gelişebilme yatkınlığıdır. Bir kuvve olarak (*eidos*) meşe palamudunun bilfiil meşe ereğini gerçekleştirmeye dönük olması gibi. İmkân kavramının belirsizliği ile yatkınlık ve güç olarak *dynamis* birbirleriyle sürekli kesişir. Hartmann'a göre, bu, *dynamis-energeia* kavramlarının tam olarak modal kavramlar olmamasından kaynaklanmaktadır.

Hartmann'ın kendi ontolojisi bağlamında gerçek olanak (*Realmöglichkeit*) mantıksal ve metafizik bir muğlaklık taşımaz. Ona göre bir şeyin edimsel olmaması yalnızca onun mümkün olmadığını değil aynı zamanda imkânsız olduğunu da gösterir. Eğer bir şeyin var olması için gerekli bütün koşullar yerine gelirse, bu nesne bu durumda edimsel ve zorunlu olarak *edimsel* olur (Hartmann 1966: 157). Bundan dolayı varolabilen artık varolmayabilme gücüne sahip değildir ve var olması ertelenemez şekilde zorunlu hale gelir. Aristoteles'te de özellikle akıl-dışı güçler söz konusu olduğunda tek yönlü bir etki

gösterme zorunlu olsa bile, bu zorunluluk zamana bağlı olarak görece varolmayabilme imkânını da kapsar. Hartmann'da ise, *tek bir iç ya da dış koşulun bile gerçekleşmemesi sözü edilen varlığı olanaksız kılar.* Dolayısıyla aslında Megara Okulu'nun tezi, ona göre, sanıldığı kadar saçma değildir: "Öyleyse yapı ustası bilfiil inşa etmediğinde, gerçekte inşa da edemez. Megara Okulu'nun tezi bu anlamda doğrudur" (Hartmann 1957: 100). Hartmann'a göre henüz-edimsel-olmama aynı zamanda henüz olanaksız olma anlamına da gelir. Olanak ve edimsellik aynı olmasa bile, olanaklı olan ile edimsel olan aynıdır.

Aristoteles'in de verdiği bir örnek üzerinde Hartmann sorar: "Ayağa kalkabilmek için oturmak yeterli midir?" (Hartmann 1957: 99). Oturan bir kişi oturduğu sürece gerçekte ayağa kalkmaz, çünkü oturduğu sürece ayağa kalkamayacaktır. Ancak bilfiil ayağa kalktığında gerçekten ayağa kalkabilir. Bu yapamama durumu, doğal olarak, bir koşullar çemberini varsayan "gerçek olanak" kavramına dayanır. Kalkabilmenin kısmi koşulları kişide gerçekleşmiş olsa da bu yetersizdir. İlkin koşullar çemberinin bütün öğeleri tamamlanıp da kişi kalkabilir olduğu anda edimsel ve zorunlu olarak ayağa kalkar. Bu konunun daha iyi anlaşılması için şöyle de düşünebiliriz. Bilindiği gibi bir kişinin herhangi bir uzvunun kırılması halinde o uzuv uzun süre kullanılmazsa giderek körelir (*atrofi*). Şu halde örneğin kırık iyileştiğinde kişinin yürüme yetisine ve olanağına sahip olduğu söylenebilir mi? Hartmann açısından bakarsak o kişinin böyle bir olanağı yoktur. Ancak kişinin yürümesi için gereken bütün koşullar (anatomik ve fizyolojik sağlamlık, istek, niyet, irade vb.) bilfiil hale geldiğinde yürüyebilme yeterliliği ve edimi eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Gerçek dünyada bireyler var olduğundan her biri için ayrı derecelerde "bilkuvve/olanaklı olan" ve "edimsel olan" özdeşliği vardır. Ancak ideal düzlemde, tümelin alanında, olanak ve edim yine de ayrıdır. İnsanın yürüyebilmesinin anatomisi ve fizyolojisi tümel bir bilgi olarak ayrı, bu kavramsal içeriğin gerçeklikteki durumunu ifade eden eylem durumu ayrıdır. Hartmann'a göre zamanın egemen olduğu gerçek dünyada süreç, *dynamis'ten energeia'ya geçiş* değildir. *Sürecin her evresi eşit ölçüde gerçek, olanaklı ve zorunludur* (Hartmann 1957: 95). Burada en yüksek modalite kategorisi gerçek dünyadaki (*reel alan*) edimsellik ve zorunluluk kategorisidir. Mantıksal ve ideal düzlemlerde ayrı ayrı modalite yasallıkları söz konusudur.

Yukarıdaki sorduğumuz önemli bir sorunun Hartmann'ın ontolojisi bakımından yanıtını artık verebiliriz. İdeal olarak şairlik imkânı ile gerçek dünyada şairlik özdeş değildir. Bu nedenledir ki, bir şairin

yazdığı bir şiirin veya bir ressamın yaptığı bir resmin aynısını üretmesi, şiir ve resmin kendinde barındırdığı koşullar çemberinin karmaşıklığı belli bir noktaya geldikten sonra imkânsız olacaktır. Şair aynı kalsa bile önemli bir koşul olan dünya değişmiş olacaktır. Gerçek dünyada bireyleşmenin imkânı da burada gizlidir.

Şüphesiz bir önemli problem de Aristoteles'te *dynamis ve energeia'nın içeriğinin zaman üstü olmasıdır*. Olanağın nasıl ortaya çıktığı sorusu göz ardı edilir. Zamansal gelişimin bir yana bırakıldığı, insanın yürüyebilmesinin genel/ideal olanağı ile insani tarzda dik yürümenin zamansal ve reel/gerçek dünyada ortaya çıkmasının olanağı açıktır ki aynı değildir.

Hartmann bundan dolayı havada uçuşan bir imkânlar çokluğu tasarımını doğru bulmaz. Heidegger ile bu konuda sert bir polemiğe girmekten bile çekinmez. Makalesinin son kısmında şöyle yazar: "Özellikle Martin Heidegger'in nasıl da hiçbir tereddüt duymadan *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın 'olanaklarından' söz etmesine bakınız. Heidegger bu olanakların salt birer yatkınlık veya gerçek olanaklar olup olmadığını sormaz. Oysa bu konuda bir karara varmak, insanı içinde bulunduğu toplum ile ilişki içinde görmeyi gerektirir. Çünkü bir yeteneği tam bir gerçek olanağa tamamlayan koşulların bütünü toplumda mevcuttur" (Hartmann 1957: 100).

Öyleyse bir de Heidegger'in bu konuyu nasıl işlediğine bakalım.

7. Heidegger'de Olanak ve Edimsellik

Heidegger 1931 yılında verdiği derslerinde Aristoteles'in *Metafiziğinde "Theta"* kitabının ilk üç kesimi üzerine ince ayrıntıda bir okuma yapar. 3. Bölüm bilindiği gibi Megara Okulu üzerinedir. Heidegger bu bölümde, ilginçtir ki, önce Hartmann'ın "*Aporetik*" kavramını eleştirir. Hartmann'ın, Aristoteles'in çalışmalarında *aporetik* adına antinomilerin saptanıp bunların olduğu gibi bırakıldığı tezine şiddetle karşı çıkar. Heidegger'e göre, *aporia'lar* probleme ilişkin pozisyonun o problemlerin daha kökten şekilde incelenmek üzere yetersiz olduğuna işaret etmek amacıyla ortaya atılırlar (Heidegger 1990: 164).

Heidegger de Hartmann gibi, Megara Okulu'nu kimi zaman bazı felsefe tarihçilerinin sunduğu gibi salt eristik bir okul olarak görmez. Megara Okulu, Platon ve Aristoteles ile aynı itibarı paylaşmaktadırlar.

Heidegger'e göre Megara Okulu Aristoteles'in *dynamis-energeia* kuramına yönelik bir eleştiri yaparlar. *Dynamis*'in gerçek niteliği tam

olarak nedir? Kuvvenin beceri/yeti olarak öznede varoluşu ne türdendir? İlk olarak "beceri ancak eylem veya etkinlik içindeyken mevcuttur, dolayısıyla varolandır." (Heidegger 1990: 170): "*Vorhanden, mithin seiend, kann ein Vermögen nur genannt werden, wenn es im Vollzug begriffen ist*". Örneğin yapı ustasının beceri ya da yetisi ancak eylemde iken imkân dahilindedir. Burada Heidegger ikili bir ayrım yapar: edinilmiş becerinin kazanıldıktan sonraki *dynamis* hali ve gerçekleşmekte ve uygulanmakta olan beceri. Kazanılmış olan beceri sadece olanak olarak mı mevcuttur yoksa uygulanmakta olan becerinin yanında bir tür *energeia* mıdır? Eğer etkinlik durumunda olma bir edimsellik ise, kuvvenin de bir tür *energeia* olması gerekmez mi?

Aristoteles bir beceriye sahip olmayı o becerinin *dynamis* olması için yeterli görürken, Megara Okulu becerinin olanağını yetinin etkinlik halinde olmasında bulur. Öncelikle Heidegger' göre, Aristoteles de Megara Okulu da fiili her şeyden önce bir elde mevcudiyet olarak alır (Heidegger 1990: 178). Ancak Heidegger'in de vurguladığı gibi bir yetinin uygulanmakta olan edimsel formu ile kazanıldıktan sonraki formu aynı değildir. Ayrıca yapı ustası durumunda, önceden biçimlenmiş olan bir yeteneğin yaşama geçmesi söz konusuyken, bilgi ve becerilerin kazanılması daha önce de tespit etmiş olduğumuz gibi "*epigenesis*"tir: formel açıdan farklılaşmamış yatkınlıkların yeni bir yetiye gelişimidir. Başka deyişle, bu yeteneğin yaratılması süreci ile bir kez edinilmiş yeteneğin hayata geçmesi özdeş değildir. Öte yandan Hedegger'e göre, Aristoteles'in göstermeye çalıştığı *dynamis* ile *energeia*'nın, farklı olma tarzları olarak (*Weise*), hareketle bütünlük içinde olduklarıdır (Heidegger 1990: 216). Megara Okulu'nun göremediği hareketin içinde bulunan alt yüzeyler olarak kuvve ve fiilin, özdeş olmadan, varlığın en yüksek *hareketsiz olmaklığında* birleştiği ve ortaya konulmuşluk (*Hergestelltsein*) olarak basitçe *olduğudur/hazır bulunduğudur.*

Bu daha yüksek düzlem (*nous'un alanı*) aynı zamanda insan varoluşunun *dynamis* ve *energeia* ile olan bağlantısını açığa serer. Bütün bir anlama çabası insanın en temel imkânı ve gerçek gücüdür. Bir şeyi anlamak "bir şeye karşı belli bir koruyucu ilgi gösterme", ona "denk bir duruşta olma", bir şeyi *-bilirliktir*". Burada bu saf haliyle yapabilme ya da edebilme bir "nelik değil varolmak olarak varlıktır". Varoluşu ve dünyayı bir bütün olarak anlama çabasında varola-*bilmek* saklıdır. Heidegger'e göre bu, diğer varolanlar durumunda olduğu gibi sadece el-önünde olmak değil ama varoluşun kendisinde var olmaktır. İnsan

bu nedenle "birincil düzeyde" ve kökeni bakımından olanaklı olmaktır (Heidegger 1993: 143).

Ancak bir bakıma "fırlatılmış olanak" olarak bu olanağın ardına ya da üzerine geçemez. Bu bir insanın gölgesinin üzerinden atlamaya çalışması gibi olurdu. Kendi fırlatılmışlığının içine düşerek ve gene oradan, içeriden her zaman yine *kendisi* olduğu dışarıya doğru yönelerek hareket etmek zorundadır. Kendi üzerinde durduğu zemini yoklayamaz ya da temellendiremez. Kendi varlığını zeminden en tepeye kadar (*von Grund auf*) tümüyle kuşatamadığı için onu *cogito'nun hakimiyeti altına da alamaz.* Dasein öte yandan tam da böyle olması ile "en kendine has, asıl varolabilmesi için özgür olmanın olanağıdır" (Heidegger 1993: 144). Dasein kendi zemin ve temel olmasındaki özgürlüğün içine doğru bırakılarak ona doğru yanaşarak özgürdür. Fırlatılmışlık/atılmışlığa karşı bir atım ile (*Entwurf*) anlamanın varoluşsal yapısı içinde bir nüve oluşturarak kendi ola-bilmesine atılır.

Her zaman belli bir bulunuşluk içinde olan Dasein bir ses verme ve duyma haline akort edilmiştir. İnsan kendini hep içinde bulunduğu bu ruh hali ve sesi üzerinden anlar. Belli bir ruhsal tınıda ses vermişlik ve verirlik (*perfectum ve praesens zamanlarında*) insanın içinde bulunduğu açığa serilmiş ışıyan daireye, bizzat olduğu "oraya" teslim edilmişliği, oraya vakfedilmişliğidir (Heidegger 1993: 148). Bir bütün olarak dünyada-olma ona bu bulunuşluktan açılır. Bulunuşluk ile aynı kaynaktan gelen anlama da her zaman bir ses verir ve işitir, duyar ve yanıt verir. Dünya ile böyle bir ilişki içinde Dasein dünyayı, ona açılan alanı, yani *orayı bizzat var olarak* anlar, onu çepeçevre kuşatan anlam ağına katılır ve dünyayı dünyanın uğruna olduğu şey üzerinden anlar. Karşı bir atılımla, dünyada-olmayı kendine has var ola-bilmesine doğru açar. İnsan doğrudan fırlatılmışlık olanak olarak ona açılan ve kendi temelinden yükselerek yine ışığa serdiği serbest alanda, "oyun alanında", hareketlerinin kendiliğindenliğinde hüküm sürer.

Bu fırlatılmışlık ve bulunuşluk bir yandan da bir tür zorunluluk olarak açığa çıkar. İnsanın bu atım içinde önüne atılmış olarak bulduğu yaşam beton çeperlerle ve demirden iskeletlerle örülü değildir. Bulunuşluk ve anlama insanın varolabilmekliğini, onun en kök olanağını açığa sererler. Öyleyse bulunuşluğun zorunluluğu anlamanın olanağında çakışır ve dünyada-olma ikisinin özdeşlik ilişkisinden edimsellik olarak yükselir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Heidegger için bu üç modalite kategorisinin öteki varolanların alanına ait olmasından dolayı özenle kullanıldığıdır. En yüksek kategorinin insan için olanak olmasının nedeni de budur.

Varolabilmek olarak olanak Dasein'ın kökendeki belirlenimidir. Onu zorunluluk ve edimselliğin alanındaki mevcutlar alanına hapsetmek mümkün değildir. Bilakis insan açısından dünyası aynı zamanda saklı ama edimsel özgürlüğünün de zeminidir.

Kaynaklar

Aristoteles, (1991) *Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner
Aristoteles, (1991) *De Anima*, Hamburg: FelixMeiner
Aristoteles, (1991) *Physik*, Hamburg: Felix Meiner
Aristoteles, (1992) *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner
Aristoteles, (1992) *Peri Hermeneias*, Hamburg: Felix Meiner
Erdmann, Johann Eduard (1931). *Die Entwicklung der Deutschen Spekulation I*, Stuttgart: Frommans Verlag
Faust, August, *Der Möglichkeitsgedanke*, Berlin: C. Winter
Heidegger, Martin (1990). *Gesamtausgabe Band 33*, Aristoteles Metaphysik Thaeta 1-3 Frankfurt: Vittorio Klostermann
Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer
Hartmann, Nicolai (1957). *Kleinere Schriften* II, Berlin: De Gruyter
Hartmann, Nicolai (1966). *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin: De Gruyter
Kant, Immanuel (1911). *Kant's Werke IV, Kritik der Reinen Vernunft*, Berlin: Georg Reimer
Platon, (1990) *Werke Band 6, Sophistes* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Spinoza, (2005) *Werke Band 4*, Hamburg: Felix Meiner

E

Bölüm 20: Varlık Muhayyilesinde Öz Varoluş Meselesi

Çiğdem YILDIZDÖKEN[1]

Tüm felsefe tarihi, var'ın, var-olmanın, var-lığın, var-oluşun serimlenişi olarak bizzat varlığın kendini açımlayışının tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda varlık meselesi, kendi mahiyetinin sorunlarını içine alan ontolojiyle, varlığın var-olmasına yönelik edinilecek bilgi meselesinin hudutlarında epistemolojiyle, "insan" olma minvalinde varlığın eylemlerinin bütünsellikli kavrayışı ve düşünüşü dâhilinde etikle ve onun devlet ya da toplumsal yapısındaki siyasi varlığını ele alması sonucu beliren siyaset; politika ve devlet felsefesiyle, kendinde 'güzel'in varlığına ilişkin meseleleri içeren estetikle kendini görünür kılacaktır. Bu anlamda felsefenin felsefe oluşunu sağlayan yegâne şeyin 'varlık' olduğu anlaşılır. Varlığın felsefeden çıkartılması halinde, dile gelecek bir felsefenin mahiyeti de yok edilmiş olacaktır. O halde felsefe, kendinde yurt edinen varlığın hakikatinin geçmişi, şimdisi ve geleceğidir.

Böylece felsefenin zamansallığında gerek varlığın varlık olması bağlamında gerekse varolanın varlığının hakikatinin anlamının keşfedilişi uğruna gerçekleşecek soruşturma, felsefenin belkemiği olan 'metafizik' mahalinde belirecektir. Dolayısıyla varlık tefekküründe varoluş-öz meselesi olarak giriştiğimiz soruşturmamız bir yandan şeylerin varolmaları temelinde gerçekliğin doğasının ilkelerinin ne olduğunu; varlığın doğasının ne'dirliğini ele alması doğrultusunda ontolojik, diğer yandan da var-olma'nın, var-lığa gelmenin (*ex-istence*) ufkunu açımlaması noktasında da egzistansiyal bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu anlamda yol aldığımız soruşturmamızda

[1] Malatya İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

öncelikle varlığın ne anlama geldiğini, felsefede varlığın, öz'ün, varoluşun bir mesele haline nasıl geldiğini ve hangi felsefi sorunların tezahür etmesine sebebiyet verdiğini tartışmakla yola koyulalım.

Felsefenin kendisinden neşet ettiği Grek düşüncesinde varlık, evren (*kosmos*) tasavvurundan ayrılmaz şekilde ve varlığa ilişkin köken sorunu olarak ilk ilkeler eşliğinde kendini belli eden öz/töz anlayışıyla vücûd bulmuştur. Bu düşünce geleneği, ölüm ve hayat karşısındaki ilgileriyle ve "bilme için bilme" edimiyle, felsefe-bilimin doğuşuna neden olarak kendini, Mısır ve Mezopotamya medeniyetinden ayırıp metafiziksel sorunları tartışarak felsefede izini bırakmıştır. Bu entelektüel geleneğin doğaya yönelik araştırmaları metafiziksel muhayyilede gerçekleşecek olan tavrı belirlemiştir. Bu noktada meselemiz kapsamında metafizik teriminin ilk defa nasıl kullanıldığı sorunumuzun aydınlığa kavuşması için önem arz edecektir.

Metafizik terimi ilk defa Aristoteles'in çalışmalarını edite eden (MÖ.70) Rhodoslu Andronikus tarafından kullanılmıştır. Grekçe konuşan bu terim, -den, -dan ötürü, ötesi anlamına gelen *meta*[2] edatının ve doğa, köken, kaynak anlamında *physis*[3] teriminin birleşiminden oluşan bir sözcüktür. (Liddell, Scott, 1973: 1108, 1964-1965). Andronikus Aristoteles'in çalışmalarını düzenlerken öncelikle doğaya ait, fiziksel dünyayla ilgili doğal olan şeyler, varolanlar (şeyler) hususundaki çalışmaları "fizik"[4] (*physike*) adı altında topladıktan ve düzenledikten sonra varolanların varolmalarını sağlayan özün ne olduğu sorununu, şeylerin formlarının niteliği, *substanz* (*substantia*) meselesi, gerçekliğin doğasının ne olduğuyla ilgili konuları "metafizik" başlığı altında bir araya getirmiştir (Kanu, 2012:25-26). Böylece varolanlara yönelik soruşturmadan varlığa geçiş, 'fizik'in üstündeki bilgiyi kapsadığı için ilk felsefe "*prote philosophia*"[5] olarak adlandırılmıştır. Buna bağlı olarak *prote philosophia* olarak metafizikte varlık meselesi, varolan ve varoluş, tümeller, görünüş-gerçeklik, değişim-kalıcılık, nedensellik, özgürlük, determinizm, birlik-çokluk, öz/töz/*substance* ve metafiziğin sunulduğu evren tasavvuru

---

2 *Meta* edatı gramer bağlamında Gen. *Articulus*'u ile kullanımı dahilinde –ile beraber, -ile aracılığıyla, -ile birlikte anlamını verirken; Dat. kullanımında, (iki şey) arasında, ortasında anlamlarını vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Liddell, Scott, 1973: 1108- 1109.

3 *Physis*'in diğer anlamları için bkz. Liddell, Scott, 1973: 1964-1965.

4 Bkz. Aristoteles (2014). Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.

5 *Meta ta physika.* Heidegger ise bu terimin varolan olarak varolanın ötesine (*meta*) giden sorgulama alanı olduğunu belirtir (Heidegger, 2009: 41)

bağlamında dile gelmiştir. Çünkü varlık, oluşturulacak evren tasavvurunda iskân edecektir.

O halde Greklerin varlık anlayışı evren tasavvuruna bağlı olarak Homeros'un, Hesiodos'un epiklerinde, Presokratiklerin fragmanlarında Platon'un diyaloglarında ve nihayetinde Aristoteles'in eserlerinde vücûd bulmuştur. Evren tasavvurunun izahının temelinde *arkhe*tipler, *idea*lar, evrensel ya da tümeller, ölümsüz tanrılar, cevher/özler gibi mutlak değişmez ilkeler tanzim edilmiştir. Düşünürler ya da şairler farklı düşünüş biçimleri sunmuş olsalar da her birinin ortak temayülü evren tasavvurunu töz gibi tek bir hakikate indirgemeleri çabaları olmuştur ki gerçekte bu, Klasik düşünce geleneğinde minvallenen varlığın tek bir hakikati olduğunun izahının da göstergesidir. Öyle ki *Thales*'in *hydor*'u, Anaksimandros'un *apeiron*'u, Anaksimenes'in *aer*'i, Herakleitos'un *pür*'ü, Demokritos'un *atomon*'u, Pythagoras'ın *arithmos*'u, Platon'un *eidos*'u/*idea*, Aristoteles'in *ousia*'sı (öz-töz-*substanz*); mutlak varlıklar olarak aynı zamanda, mutlak –ahlaki ve estetik ilkeleri yansıtmışlardır.

Varlık meselesinin mahiyetinde fenomenlere/olgulara yönelik gerçeklik tasavvuru, her daim ebedi bir şimdide varolan varlık; tam bir mevcudiyetle karşımızda duran, değişmeyen, kalıcı yapı, ilke olarak belirmiştir (Tarnas, 2013:51). Bu temayül ontolojinin ve epistemolojinin olduğu kadar etiği de içine alacak şekilde felsefi eylem olarak "düşünme" alanını oluşturur.

Greklerin derin bir tefekkürle sundukları eylem alanı varlık sorunundan zuhur eden hakikat meselesiyle gündeme gelir. Felsefenin hakikatten talebi, Batı düşünce geleneğinin sürdürdüğü varolanın varolanlığı içinde metafiziğin, varlığı kendi düşünme biçiminde onun hakikatini düşünmeden yapmasının önüne geçilmesidir (Heidegger, 2009:47). Bu anlamda hakikatin çağrısı varlığın sahihliğini açığa çıkarmaya yöneliktir. Felsefedeki hakikat arayışının ardılında "değişim ve oluş" problemi bulunmaktadır. Bu noktada ilkçağ doğa düşünürlerinin ve Platon'un kavramsal düşünüşünü miras alan Aristoteles kavramsal bağlamda nesne "şey" düşüncesini analiz ederek "özdek" kavramını ilk öne süren düşünür olmaktadır (Aristoteles, 1996: 1069 10-35). Değişim sorunu görünüş ve gerçeklik ayrımının da tezahürüdür. Fenomenlerin arkasında değişmeden kalan şeye yönelik soruşturma değişmeden kalan ve varlığın nedeni olacak şeyin ne olduğuna yönelik arayışın oluşmasına sebep olmuştur. Şunu da belirtelim ki "değişim ve oluş" fikri felsefeden önce *myth*lerde başlamıştır. İlk düşünürlerin oluş muhayyilesini bu anlamda Homeros

ve Hesiodos'ta geçen *genesis* ve *khronos* kavramlarında görmek mümkündür. İlk unsur bu anlayışa göre oluş'tan (*genesis*) ibarettir. Bu anlayış felsefede Herakleitos'un "*panta rhei*" ile kendini salık vermiştir.

Değişim meselesinin temelinde soruşturmaya tabi tutulan, birlik-çokluk problemidir. Thales'le başlayan bu meselenin ele alınışı ve yanıt denemesi Parmenides'in sahih anlamda gerçek olanın ne olduğu sorunuyla Aristoteles'in metafiziğin felsefe mahalinde bulunan *Prote Philosophia*'da yerini alacaktır. Öyle ki Parmenides oluş fikrine karşı varlık'ı metafizik'e çıkarmıştır. [6]Bu, aklın tecrübi ilmine karşılık, duyuların gösterdiği çokluk paradoksunun da olduğunun göstergesidir. Bu noktada duyuların çokluğu karşısında aklın birliğine varlığa ulaşılmıştır (Copleston, 1993: 48). Onun gerçek olanın, ne varolacağını ne de yok olacağına ilişkin anlayışı, felsefenin geçmişinde varlığın varolanların –şeylerin- mevcudiyetlerini teşekkül etmek için girilen ilişkiden çıkan değişmez, kalıcı ilkelerin çokluğunun sonucu olarak Anaksagoras'ın birbirinden farklı sonsuz sayıda *spermata*lardan teşkil ettiğini söylediği evren tasavvuru ve varolanın varolagelmesini sağlayıcı güç olarak öne sürdüğü *nous*'la, Empedokles'in dört değişmez ana öğesiyle perçinlenerek, İonialıların değişmez bir öz bulma arayışı Demokritos'un atomlarında dile gelip felsefenin açmazlarına çözüm bulma denemesi olmuştur (Tarnas, 2013: 51).

Grekler için sorun sürekli değişen *kosmos*'un mahiyetinin ne olduğudur. Bu noktada Ülken'e göre Greklerin evreni canlı, ruhlu gören animist anlayışının öne sürümü dereceli evrimli varlıklar hakkındaki görüşün çözümlenme denemesi olarak anlaşılabilir ki bundan felsefede değişmez olanı öz'ü arama arzusu baş göstermiş olabilir. Böylece özü arama arzusu duyuların inkâr edilemez çokluğu karşısında değişmezliği sabitliği uzlaştıracak bir temel fikre olan ihtiyaçtır. Bundan dolayı değişmezlik arayışı için öz, varlık, cevher, töz, *substanz* düşünceleri ortaya çıkmıştır (Ülken, 1968: 86-87). Peki, nedir bu öz? Özün varlığın açımlanmasındaki yeri nedir? Heidegger'in söyleviyle felsefenin Grekçe konuştuğu anlayışından hareketle varlığın, özün antikitede nasıl dile geldiğini ele almakta yarar bulunmaktadır.

Klasik felsefi metinlerde dile gelen *ousia* (*İon* /Dor. *essia,osia*, Part. *eimi*) ilk anlamıyla maddi durum-hal bağlamında zenginlik, servet

---

[6] Bu noktada Antik felsefe için konuşmak gerekirse varlık-varoluş ayrımının ilk defa Parmenides'in '*Nesnelerin Yaratılışı*' adlı eserinde varolan-varolmayan bağlamında yaptığını görmek mümkündür (Kranz, 1984: 79-87).

bağlamında kullanılırken felsefi bağlamda, I. Bir şeyin sahip olduğu öz ya da onun bizzat kendisine olan aitliği, kendine özgülük, II. Varlığın varlık olmasını sağlayan esası, ilkesi, varlığın töz'ü, cevher'i, *substanz*'ı, III. Varlığın niteliği, IV. *Physis*'i karşılayacak şekilde kullanıldığı gibi değişmez, kalıcı gerekliği, varlığın kararlılığını, kalıcılığını, dayanağını sağlayan öz'ü karşılar. Bu, Aristoteles'te *hypokeimenon*'un anlamını da vermektedir.[7] Mantıkta ise *ousia* kategori olarak sunulmaktadır.[8] V. *Arkhe* anlamında varolmanın kaynağı, kökeni, VI. *Hyle*'yi karşılaycak şekilde kullanılmaktadır (Liddell, Scott, 1973: 1274).

Ousia'nın Latinlerdeki karşılığı *substantia, essentia, ex(s)tentia* olurken, Osmanlıcada ise cevher, mahiyet, vücûd, mevcûd, mevcudiyet terimleridir. Arapçada bulunmak anlamında vücûd, burada anlamına gelen vecd ve vicdan aynı kökten gelmektedir (Peters, 2004: 274).[9] Latinler bu anlamda *essence*'i de öz, varlık olarak çevirirken, felsefi mahalde Klasik metinlerde *ousia*'nın varlık anlamını karşılayacak şekilde on (*ta onta:* varolanlar) olarak kullanıldığı da görülür. Burada dikkat çeken Greklerin öz-varlık kavramları bağlamında keskin bir ayrım yapmadıkları gibi varlık-varolan arasında da kesin bir ayırım yapmamalarıdır.

Dolayısıyla metinlerde varlık yer yer varolanı karşılarken, öz'ü varoluşu da karşıladığı anlaşılır. Örneğin Platon'un **Theaitetos** diyaloğunda varlığın yer yer namevcûdiyetin karşılığında varoluş-*existence* olarak kullanılmıştır (Platon, 2009: 185c, 202a)[10] Burada varlığa geliş duyulur şeylere uygulanır. *Ousia*'nın varlık kazanma, varlığa çıkma bağlamında Latince karşılığı *ex(s)tentia, ex-essence* olarak oluş halindeki varlığın varolağanlığını ifade eder.[11] Bu varlığa çıkış var-olmaya başlamayı bildirir. Varolan şey, 'olan-oluş'tur. Diğer bir ifadeyle oluş içinde varlaşma, var içindeki oluştur. Örneğin Mine var demek, Mine'nin varlığa gelişidir. Bu karşılıklı anlaşma ile varlık varoluşunu kendi içinde yaşar.

O halde Antikite için konuşmak gerekirse varlık-varoluş arasında

---

7 *Substratum* için bkz. Aristoteles, 1996: 1017 b 10.

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, 2002: I b-2b, V 2a 15. Karş Aristoteles, 1996: 1045 b 29.

9 Karş. Ülken, 1967:104.

10 Ayrıntılı bilgi için Platon, 1988: 232 d; Platon, 1997: 29 c, Platon, 2001: 65 c, 92 d, Platon, 1943: 252e.

11 Ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Nails, Debra (1979). "Ousia İn The Platonic Dialogues, *The Southwestern" Journal Of Philosophy*, Vol. 10, No. 1 Sprıng, pp. 71-77.

kesin bir ayrım olmasa da daha belirgin bir hudut Platon'un ontolojisinde görmek mümkündür (Ülken, 1967:112). Platon'un *eidos* olarak sunduğu *idea* varlık-varoluş ayrımının yapıldığını göstermektedir. Çünkü burada *eidos* bir şeyin daima başkaca bir şey hale gelmesi olarak oluş'u yadsımaktadır (Liddell, Scott, 1973: 482).[12] Bu anlamda Platon varoluşun öze gerçek varlığını kazandırdığını öne süren anlayış yerine, varoluşun gerçeğe çıkardığı özü yoksunlaştırdığını belirtir.

Bu doğrultuda duyulur evrenin ilk örnekleri *idea*dadır. Bu öne sürülen iki evren, meselemiz bağlamında dillendirirsek: 'varoluş evreni ve özler evreni'dir. Varoluş evreninde nesnelere bir varlık yüklenmez ve bu geçici varlıklar kendilerine de bağlı değillerdir. Bu varoluşlar kendi başına, kendinde varolan varlığın gölgesi, yansımasıdır. Dolayısıyla varoluşların varlığı, öz'ün yansımasıdır. Bu kusurlu varolanı içeren varoluşların aksine özler eksiklik, yoksunluk içermeyip yetkin varlıklardır (Foulquie, 1998:16-17). O halde öz-varlık aynı olurken varoluş Platon felsefesinde başkaca bir şeydir. Platon bu bağlamda 'Mağara Benzetmesi'nde varoluş evrenini betimlemektedir:

> Işığa açılı ağzı, karşı duvarla aynı enlilikte yer altında bir mağarada bulunan insanlar tasavvur et; çocukluklarından beri buradadırlar; boyun ve bacakları zincirle kelepçelidir; Öyle ki ne yerlerinden oynayabiliyor, ne de önlerinden başka bir yer görebiliyorlar; çünkü bağları başlarını çevirmeğe engel oluyor; uzakta bir yükseklik üzerinde yanan bir ateş arkalarında parlamaktadır; ateşle mağaradakiler arasında yüksek bir yol vardır; bu yol boyunca ufak bir duvar tasavvur et; tıpkı kuklacıların, kendileriyle seyirciler arasına koyduğu ve üzerinde onların gösterdikleri bölmeler gibi (Platon, 2002: 514 a-e).

Şu halde varolanların varlığa gelmesini sağlayan şey öz'den alınan paydır. Ancak varoluşta öz'den daha az öz bulunur. Eskiçağ felsefesinin önemli bir yapısal özelliği olan ontolojik sorunun aynı zamanda epistemolojik bir mesele olması temelinde Platon'da başlayan varoluş-varlık ayrımı, epistemolojik temelde *doksa-episteme* ayrımına da sebep olmuştur.[13] Öyleyse bir nesne hakkında verilen bilgi-yargı o varlığın öz'ünü bilmeyi gerektirecektir. Bu özler dünyası

---

[12] Ülken, 1967: 112. Karş. Tarnas, 2013: 29.

[13] Bu ayrım ilk defa Parmenides'te görünüş-gerçeklik, akıl-duyu, *episteme-doksa* bağlamlarında belirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Copleston, 1993: 48.

praksis alanında gerçekleşen eylemlerin izdüşümünü de verecektir. O halde özler ontolojik ve epistemolojik olduğu kadar etik bir *modus*tur aynı zamanda.

Bu anlamda *genesis* ve *eidos* temelinde ayrım yapan Platon'un bu düşünüşüne temel kazandıran Presokratiklerin değişmez bir öz arayışı olduğunu da hatırlamak icap eder. Bu doğrultuda Thales ve onu izleyen düşünürler varlığın, oluşa gelen varolanın bir özden geldiğini tasavvur etmişlerdir. Bu öz, olguların ya da fenomenlerin kendisinden daha derin köklü bir *arkhe* anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır (Copleston, 1993: 6-7). Her şeyin kendisinden çıktığı ve tekrar kendisine geri döneceği felsefi düşüncenin temel dayanağı, onun ilk olgusu olmakla birlikte aynı zamanda varlığın dayanağıdır. Ülken bu konuda:

> Bir unsurun ilk sayılması onun birleşim eseri olduğu görülünce yetmez. Birleşmenin ve dağılmanın ilk sayılması değişme eseri olduğu görülünce yetmez. Bütün bunların ilk sayılmaları insan zihninde doğdukları görülünce de insanın göreliliğine dayanarak yetmez. Fakat daha derin bir 'ilk'e doğru derinleşirken ondan önce bulduklarımızı yıkacak yerde onlara daha sağlam bir temel bulmaya çalışıyoruz. Öncekiler son bulduğumuzun üzerinde artık ilk olgu olarak değil, bilgimizin katlarından biri olarak değerini alır (Ülken, 1967: 9).

Dikkat çeken varlığın temel dayanağı bağlamında ve özü karşılayacak şekilde öne sürülen *arkhe* anlayışlarının maddi oldukları kadar canlı, ruhu olan bir varlık olarak tahayyül edilmesidir. Bu noktada özcü anlayışın ileri sürümünde Arkhaik dönemden (MÖ. 8-7) gelen *myth-logos* geriliminin yankıları bulunur (Tarnas, 2013: 48). *Physis* şu durumda bu gerilimin eşiğinde Presokratik mahalde ilahiliği ve *nous*'u bir arada bulunduran değişimin arka planında *kosmos*'un düzenini koruyan Homerosçu ahlaki ilkelerin yanı sıra, ahlaki duygu ve kavrayışı da bulundurur. Ancak Thales'le kısmen de olsa varlığın dile geldiği *physis*'e yönelik kavrayış *myth*'in değil, *logos*'un mihmandarlığında gözetilen bir düşüncenin ufkunda *myth*lerden arındırılmaya çalışılmıştır. *Myth*'ten *logos*'a/efsaneden felsefeye yönelik bu geçiş ilahi olandan *physis*'e olan iskândır. Artık varolan varlık *physis*'te kendini, var-olmasını serimleyecektir.

Ousia olarak varlık tam manasıyla *parousia* olarak kendinle bütünlüklü bir duruş içinde şimdi-hâlihazırda olan mevcudiyetini *physis*'te serimlemektedir. Burada Klasik filolog tavrıyla felsefenin

geçmişine ışık tutan Heidegger'in ifade ettiği üzere *Anwesen*'ın *parousia*'yı tam manasıyla karşıladığı anlaşılır. *Anwesen*[14] şimdi-burada-var'dır ve bu var olandır; huzurda bulunandır (Denker, 1973: 35). Bu anlamda Grekler *ousia* ile şimdi burada mevcut bulunan varlığa işaret eder. Dolayısıyla *ousia* karşımızda duran, yurdunda olandır. O bir yurtluk içindedir ki, onun yurtluğu *physis*'te gizli kalandır (Steiner, 2003: 83). *Physis* tüm varolanların ve Greklerin es geçtiği daha sonra modern düşünürlerin başta Batı metafizik geleneğine yönelik giriştiği destrüksiyonla Heidegger'in çıkış noktası olacak şekilde varolanların varlığının toplandığı yerdir.

Heidegger *physis*'i yeri göğü, gezegeni kayayı, insanı hayvanı ve tüm tanrıları içine alan kuşatan olarak ele alır. Bu anlamda *physis* kuşatıcı, kapsayıcı, şeyleri içine alan ve her şeyde hüküm süren (*substance*; öz) şeylerin ondan etkilendiği ve güç aldığı şey olarak tanımlanır. Bu nüfuz etmenin içselliği, varolanı bütünselliği içinde tüm varolanlara ait bir varlık olarak tasarlar (Heidegger, 2011: 44-45). Heidegger bu noktada şeyin *physis*le ilişkisini kavrayabilme uğruna sürahi veya testi (*Krug*) örneğini verir sürahinin en önemi özelliği kendinde, kendi içine aldığını kapsayıcı bir edim olarak bulundurmasıdır. Onun özü bu anlamda Aristoteles'in varoluşun tarzı olarak öne sürdüğü dört nedenden oldukça farklı olarak varoluşu, düşünenin algılarına bağlı tutan anlayış yerine sürahinin toplama, kapsama niteliğine dikkatimizi toplar. Tüm varlık sürahi içinde sakınılır ve korunulurlar.[15] Tüm varolanların alanı doğa içinde yaşama alanına kavuşur. Her şeyi çepeçevre saran bu *physis* ilk sebeptir (Heidegger: 2000: 64 148, 170).

Bu anlamda *physis*'in varolanın yeryüzünde barınıyor olmasının temel koşulu olarak inşa etme anlamı da bulunur. Bu iskân etme varolanın konaklayacağı, barınacağı mahaldir. Ancak burada varlık-insan ya da *physis*-insan arasında kurulacak bağda doğru iskân etmenin önemi bulunur. *Physis* varolanları, kendi doğası elverdiği ölçüde varlığa gelmelerine izin verirse; onların özgürlüğünü tanırsa, ihtimam göstermeklik dâhilinde (*Sorge*) varolanların nasıl doğru bir şekilde iskân edinceğini de bize göstermiş olur.

Bu doğrultuda varlık-*physis* ve insan arasında kurulacak özsel

---

[14] *Anwesen*, varlık, mevcudiyet cevher, öz anlamına gelen *Wesen* teriminden türetilmiştir. Bkz. Denker, 1973: 310. Karş. Heidegger, 1962: 176.

[15] Heidegger bunu dünya-içinde-varolma'ya dayalı olarak açıklamaktadır. Bkz. Steiner, 2003: 119.

ilişkinin ölçütü özgürlüktür. Varolanın varlığının özü ya da *aletheia*'sının anlamına ancak o şey özgür olduğunda kendisini bilmek istediği şeyin iskânlığına girdiğinde kavranılabilir. Bu ise *physis*'te açımlanan varlığın sahip olma olarak değil de 'olma' ilişkisi dâhilinde kendini ele verir. Hakikat-doğa ve insan arasındaki bu yakın ilişki varlığın sırlarına da vakıf olmaya giden yolu bize aydınlık kılacaktır. Dolayısıyla *physis* modern pragmatik anlayışta olduğu gibi bize yararlı olacak şeye dönüştürülen şeyler alanı değil, insan varoluşunun özsel niteliğini aşikar kılacak şey olduğunun da göstergesidir. Bu bir tür 'olmaya bırakılmışlık' halidir (*Galassenheit*) (Heidegger, 2014: 19-20). Bu ise bir oluş halidir.

Bu anlamda varlık, *physis* ve insanla olan ilişkisini tesis edecektir. Bu tesis etme, koruma, esirgeme, ihtimamlıktır. Dolayısıyla varolanların var oldukları şekilde ortaya çıktığı doğa, varolanlara kendi varolma tarzlarında izin verilen hürmet gösterilen olmalıdır. Aksi halde bu türden düşünceden yoksunluk *physis*-insan arasındaki tözün kavranılamayacağı anlamına gelir. Burada varlığın tözü gizlenmiş ve saklanmış olandır. Varolanların varlığının özsel açımlanışını ve iskânını sağladığı yer o halde doğadır. Bunun nedeni varolanın öze bürünmesidir ki bu, ancak 'nedir'liğinin bir adım ötesinde varlığın *aletheia*'sının anlamının keşfedilmesiyle mümkün hale gelir. Şimdi-buraya sürülen doğa (varolanın varlıkta açımlanışı bağlamında), gizlenmişten varlığa gelerek varolanın varlaşmasına kapı aralayacaktır. (Heidegger, 2000:83-84). Bu doğrultuda anlaşılıyor ki, hakikatin asli özü bu doğayı Greklerin *physis*'inkini keşfetmekle söz konusudur. Doğa bir dünya açılımıdır; *das Ereignis*'tir. Varolanın yazgısı bu anlamda doğanın ellerindedir. Onun varolmasını-varlaşmasını, var-oluşunun tezahürü varolanın doğayla-doğasıyla kurulacak asli ilişkinin niteliğinde gizlidir.

Böylece varolan kendini *physis*'te açımlarken hâlihazırda bulunmanın ardılında kendi varolağanlığının dışına çıkarak 'oluş'unu, varoluşunun tezahürünü yaşar. Bu anlamda Grekler *ousia* ile varlık varolan ayırımı yapmamış olsalar da bu terim 'varoluş' anlamı da kazanır. Bu varoluş Greklerde *ousia* olarak Latinlere *essence* olarak geçen ve tam manasına *ex(s)tantia* teriminde kavuşur. *Ex(s)tantia* –den dışarı, -den dışarıda, -den ötede, -den dışında anlamına gelen *eks* edatının (Glare, 1968: 628-629) ve varolma anlamında *esse*'den gelen varlık, öz, *substantia*'nın karşılığı olarak *essence* (Glare, 1968: 621) isminin birleşiminden türetilen birleşik bir kelime olarak tüm Batı felsefesini varlık-öz ilintisi içinde incelememizi gerekli kılan terimdir.

Bu terim esas itibariyle, varolan-varlığın dışında durma anlamında Almanca *Spring* yine aynı kökten türeyen fışkırma anlamında *Sprung* terimini karşılamaktadır (Denker, 1973: 307,309). Buradaki varoluş varlığın dışına çıkma anlamında Greklerde henüz düşünülmemiş 'hiç'liği imler. Dolayısıyla varolmak-varolmamak ya da varoluş-varolmamak terimleri varlığın ne olduğuna ya da bir adım ötede varlığın anlamının ne olduğuna yönelik varlığı zorlayıcı veçhelerdir.

Burada varlığın genel anlamda ilk anlamıyla varoluş olduğu sonucu çıkarılamaz. Aksi halde tüm ontolojinin ya da onun bel kemiği olan metafiziğin egzistansiyal bir mahal olduğunu söylemiş oluruz. Hâlbuki burada söylenmek istenen Grek tasavvuruyla varolanın varolan olarak ya da varlığın varlık olarak 'ne-dir'liğine girişilecek bir soruşturmada, varlığın özünü yakalamaya yönelik, onun hâlihazırda olan bir mevcudiyet olarak kendi varlığının da dışına çıkması ve Klasik felsefenin odaklandığı nokta olarak *aletheia*'nın keşfidir. Presokratikler bu anlamda varlığın temellendiği yer olarak *physis*'te hakikatin de açımlanacağını tasavvur etmişlerdir. Varlık o halde varolanların gerçekliğidir ve saf; karmaşıksız olandır (Heidegger, 2000: 64). Böylece varlığın hakikatinin anlamı hakikatin tezahür etmesi nezdinde onun "oluş" ya da 'olma olanağı'nı gerçekleştirmesi dâhilinde ancak açığa çıkartılabilecektir. Bu açığa çıkışta ontolojik kazı, varlığın varolanın nedir'liğinin ne olduğunun onun bir bakıma 'ne'ye ait olduğunun da açığa çıkartılmasına eşdeğerdir.

Dikkat çeken varlığın özünün nedirliğine yönelik girişilecek soruşturmanın, varlık-öz-varoluş ilintisi temelinde Klasik metinlerde dile gelen varolanın varlığı; varlığa ait olanı (var-dırlığı-varolma-oluşu-varolanda konaklanılmayı ve "olma" içinde aitliği barındıran ve varolanın ne'liğinin kaplamı içinde *physis*'i tüm varolanların ruhu olan bir varlık olarak tüm canlılığıyla ele alımının gerekliliğidir. Bu andan itibaren mesele *physis*'in nasıl tanımlanacağı ve varlığın özünün buna bağlı olarak nasıl muhayyile edileceğidir. Diğer bir ifadeyle burada sorun *physis*'i dolayımsız olarak içinde varolduğu şeylerin hareketinin ve sükûnetinin ilkesi ve nedeni olarak[16] mı tanımlayacağız yoksa doğada ya da insanda kalıcı sabit, değişmez bir nitelik, töz mü arayacağız?

Birinci soruya verilen yanıt Presokratiklerin tüm varolanları içine alması bağlamında "oluş" olarak varolanı bir cevher, değişmezliği içindeki doğa anlayışlarından farklı olarak her an kendini devretmesi

---

[16] Aristoteles, 2014: 193 a-194a.

bağlamında, doğayı değişmezlik içinde ele alır (Peters, 2004: 301). Grekler *physis*'i varlığın vücûda gelmesi olarak düşünerek onu varolanın doğası olarak *potentia-dynamis* içinde bulunan gizlilikten sıyrılma ile açığa çıktığını tasavvur etmişlerdir. Bu esasında *energeia-existentia* birlikteliğinin de ortaya konulmasıdır. Şu durumda varlığın tözü varlıkta varolanda gizil-örtük olarak bulunan varlığın *dynamis*idir. Aristoteles'in ifadesiyle; "Bütün bu söylediklerimizden ilk ve temel anlamda doğanın, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır" (Aristoteles, 1996: 1015a 20-21). Bu anlamda oluş ve büyüme süreci doğa olarak adlandırılır. Varlıkları doğa bilkuvve ve bilfiil kendinde barındırır.

Onun açığa çıkışı ise *aletheia*'nın açımlanmasıdır ki bu, *aletheia* apaçık olanda gizli olandır. Dolayısıyla *physis* ve varlık birbirleriyle ilişkisinde birbirleriyle aitlik içindedir. Varlığın *physis*'te meydana gelmesi onun *physis* içinde olagelmesi-süregitmesidir. Bu, varolanların *physis*'te zuhur etmesi ya da etmeyişi bağlamındadır. Varlığın tözü hakkında Aristoteles, doğa kelimesinin töz olduğunun geniş anlam kazanması bağlamında her tür tözün doğa olduğunu söyler (Aristoteles, 1996: 1015a 11-13). Çünkü şeyin doğası onun tözüdür.

Sonuç olarak anlaşılıyor ki Presokratiklerin varlığı, kendinde iskân ettiği *physis*'i; kendini açımlayan bir dünyanın ve varlığın tasviridir. Bu tasvir bir varolanı betimleme değil, varolanın hakikatinin oluş nezdinde insanı her an açımlanabilirliliğiyle hazırda ve huzurda tutan bir tefekkürdür. Presokratiklerin her an varoluşunu sergilediği anlayışı karşısında[17] Platon'la birlikte varlığın aynılaştığı, *physis*'in ortak öze indirgendiği ve özde korunduğu ancak her defasında aynılaşan bir *physis;* varlık sunulduğu anlaşılır. Varlığın bu özdeşliği, 'düşünme'nin de aynılığıyla değişmez, sabit durağanlığı ile Bergson'a değin sürecek olan Batı metafiziğinin savında yer alan varlığı homojenleştiren varlık bir tasavvuru kadar ebedi şimdide minvallenen homojen bir zaman anlayışı da sunmuştur. Ancak meselemiz bağlamında ayrı bir başlık altında felsefenin geçmişinde ilk defa *ousia* olarak dile gelen töz (*substantia*) ya da öz'ü derin bir tefekkür ve ihtiyatla aynı zamanda tarihsel bir tavırla soruşturan Aristoteles'i araştırmaya koyulmak, varlık muhayyilesinde öz/töz olarak dillenen ve ileri sürülen tasavvurun varlık ve varoluş mahiyetinde nasıl bir öneme sahip olduğunu anlamamız ve kavramamız uğruna yararlı

---

[17] Parmenides'i bu noktada ayrı tutarak ele almak icap eder.

olacaktır. Buna müteakiben çalışmamız Aristoteles sonrasında felsefede varlık-öz ve varoluş kavramının nasıl tasavvur edildiği özellikle varoluşçulukla birlikte varoluş kavramı ve varlık kavramının anlamına ilişkin dönüşüm ele alınacaktır.

1. Aristoteles'te *Ousia*-Varlık Kavramı

Aristoteles **Metafizik** adlı eserinin ilk tümcesinde, "bütün insanlar doğal olarak bilmeye ulaşmaya çabalar"[18]der (Aristoteles: 1996: 980a 20). Bu tümcede dikkat çeken "bilme" mastarı olarak kullanılan *to oida* ve ulaşmaya çabalamak, yakalamak, istemek anlamında kullanılan fiil olarak *orego* terimi olmaktadır. Bu noktada, soruşturulması gereken istenilen 'bilme'nin ne türden bilgiyi içerdiği ve ona ilişkin girişilecek çabanın nasıl bir uğraş olduğunun önemini kavramaktır. Bu anlamda Grekçe bilme anlamına gelen *to oida*, görme anlamına gelen *eido*'nun (Lat. *videre*) fiil halidir. Bu fiil görme, bakma anlamında *orao* fiilinin gramer olarak fevkalede Aoristum hali olarak *idon*'ndan gelmektedir (Liddell and Scott, 1967). Aristoteles'in 'görme'sine eş değer olan 'bil-me'si, gözün açıp kapanmasına kadarki bir bakış ya da göz kırpması olmayıp algılamaya, fark etmeye, idrak etmeye kavramaya dayalı olan akılsal bir müdrikedir. Böylece Aristoteles duyu algısını bütünsel kavrayışta çıkış noktası olarak görerek onun yalnızca eyleme alanında değil, aynı zamanda eyleme geçmeyi düşünmediğimizde de görmeyi sağladığını ileri sürerek ve görme duyusunu diğer tüm duyulardan fazla bilgi edindirmesi bağlamında duyular hiyerarşisinde en üst noktaya koymaktadır (Aristoteles, 1996: 980 a 22-29). Yine düşünürümüz **İkinci Analitikler'**de duyu algısına çıkış olarak tümevarımsal düşünmeye giden yolda görmenin kavrama ile olan ilişkisinin de önemine vurgu yapmaktadır:

> Gerçekte birtakım haller vardır ki burada bir görme fiil, bizim yalnız görme ile bileceğimizden değil, görme fiilinden bütüncülü çıkarmış olacağımızdan ötürü her sonraki araştırmaya nihayet verebilir Sözgelimi, camın deliklerini ve bunlar arasından ışığın geçtiğini görseydik, apaçıktır ki şeffaflığın sebebini elde ederdik, çünkü bu olgunun her camda ayrı ayrı tekerrür ettiğini görmekle aynı zamanda bunun bütün hallerde böyle olduğunu anlardık

---

[18] " πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει". Bkz. Aristotle, "Mtaphysics", Erişim Tarihi: 11.8.2018. (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051).

(Aristoteles,1951:96-97).

Bu bağlamda *idion*, görmeden neşet eden bilme ile ilk felsefe (*prote philosophia*) olarak metafizikte ilkelerin bilgisinin sezgisel bir görüş ya da kavrayışla kazanılacağına delalet eder. Noetik bir idrakın doğası şu durumda bilmenin tezahür ettiği görme ediminden kaynaklanır. Öyle ki düşüncenin temelinde algılama bulunur. Bu anlamda düşünme duyusal algıdan bilhassa görmeden bağımsız değildir.

Böylece Aristoteles bize algılamadan yola çıkarak bilmenin şeylerin ilk ve temel ilkelerini, nedenlerini bulmaya yönelik soruşturmanın yetisi olduğunu da göstermiş olmakta ve **Metafizik**'in ilk tümcesinde böylesine bir ifadede bulunulmasını da tesadüf olmaktan çıkarmaktadır. Söz konusu tümcedeki diğer dikkat çeken terim ise ulaşmak, edinmek, çabalamak anlamında kullanılan *orego* fiilidir (Liddell, Scott, 1973: 1246-1247). Bu terimin anlamı *philosophos*'un *sophia*'ya ulaşmaya çalışırken felsefe patikasında yol aldığı algılamadan düşünsel serüvene eş değerdir. Bunun nedeni bilgelik ya da bilgi peşinde koşan ve ona ulaşmaya çabalayan varlığın çobanı olarak *philosophos* merakla başlayan patikasında yol alabilmesidir. Bu bilme edimi çabası Greklerin diliyle ifade edecek olursak *thaumazein*'le keşfedilebilecektir (Liddell, Scott, 1973: 785). Keşfedilen Aristotelesçe varolanın-varlığın özü olarak ilkelerdir. Bu, algı ile başlayan ve *thaumazein*'le varlığın özünün ilkelerini-nedenlerini bulmaya yönelik denemedir. *Philosophia*'nın iki bin beş yüz yılı aşkın süregelerek *philosophia perennis* olma unvanına ulaşmasının sebebi budur. *Thaumazein* de tıpkı görme gibi ansal bir merak olmaktan çıkarak böylece bilmeye deyim yerindeyse bilgi edinmede hayranlık uyandıran bir çabalamaya dönüşür. Bu noktada Heidegger'in söylemiyle belirtirsek;

> Merak kendini özgür kıldığı vakit gördüğü şeyi anlama uğruna yani onunla varlığa gelmesi bakımından onu kavramayı ihmal eder. Çünkü amaç yalnızca görmektir. O yeni olanı, başka bir yeni olandan yeniden başka yerlere sıçramak için arar... böylece merak kendine en yakın olanda kendine özgü olan *Unverweilen* olarak karakterize edilir.. *Unverweilen* olarak merak daimi bir olanak olarak oyalanmayla (*Neugier*) kendini temin eder. Merakın varolana yönelik hayranlık uyandırma anlamına gelen *thaumazein*le ilgisi yoktur. Hayran olmayla anlama noktasına gelmeyle ilgilenmez (Heidegger, 1962: 160-161).

Aristoteles'in ve Heidegger'in bu noktada ortak noktası varolandan varlığa yönelik soruşturma nezdinde yola çıkarak dünya-içinde-varolmaya dayalı anlık bir görme ya da merakta kalınmaması ve daha derin bir felsefi tefekkürle soruşturmalarına devam etmeleridir. Ancak Aristoteles varolanın varlığının *aletheia*'sının anlamını soruşturmak yerine, varolanın-varlığın ilkelerini araştırmakla yetinerek ilk felsefe olarak metafizik'in soruşturma alanının hudutlarını da çizmiştir.

Peki, nedir bu ilk ilkeler ve felsefe için neden önem arz etmektedir? Bu soru Aristoteles'in *ti esti?* Ne var (dır) ve *ti esti to* (bu var olan nedir?) sorusuyla birlikte ele alınmalıdır. Bu iki sorunun eş değer olarak ele alınması gereğinin nedeni ilk ilkelerin ne türden ilkeler olduğu ve neyin ilkelerini arayacağımız hususundaki felsefe patikasındaki yolun güzergâhını belirlenmesidir. Öte yandan Kuçuradi'ye göre neyin varolduğu ve varolanın ne olduğu sorusunun soruşturulmasının önemi, ontolojinin felsefe olduğunu kabul etmek ve Klasik Batı Avrupa felsefesinde unutulan bu ayırımı yeniden fark etmek, felsefenin sadece varolanların nedirliğine indirgenmeyip ne var'ı (dır) yeniden sormamız gerekliliğine dikkat çekilmesidir (Kuçuradi, 2009: 151). Bu dikkat çekiş Batı Avrupa felsefesinin içine düşmüş olduğu epistemolojiyi merkeze alan düşünüş biçiminden bizi alıkoyarak ontoloji merkezli düşünüş tarzına da ulaşma imkânı sunacaktır.

Ti esti sorusu soruşturulacak nesnenin ne olduğunu *ti esti to* ise nesnenin mahiyetinin ne olduğunu ele verecektir. Ancak söz konusu sorular felsefe tarihi açısından önem arz etse de Grekler varlık ile varolan arasındaki ontolojik ayırımı fark edememişlerdir. Bu anlamda Aristoteles'in varolan hakkında yaptığı birinci ve ikinci *ousia* ayırımı çözümü olmayan felsefi bir problem olarak kalmıştır. Varolan olarak varlığın ne anlam ihtiva ettiği veya varolan olarak varlığın ne'dirliği Klasik felsefenin içine düşmüş olduğu *a priorik* kalma zorunluluğuyla varlığın düştüğü bir hatadır. Fakat bu sorunun ehemmiyeti felsefe menşei olarak daima sorulagelecektir. Aristoteles'in ifadesiyle:

> Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş sorun, varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne sorunudur (Aristoteles, 1996: 1028 b 4-7).

O halde mesele felsefenin güzergâhının metafizik, metafiziğinde ilk felsefe oluşu sebebiyle bu felsefi mahalde araştırılacak olan, varolan olarak varlığın ilk ve temel nedenleri (*protai arkhai kai aitiai*) olarak

tözlerdir. Bu andan itibaren metafizik dile gelip varlığı varolan olarak tasarlayarak ilk felsefenin ilkelerini aramaya koyulur. İlk felsefenin ilkeleri varlığın ilkeleri olarak karşımıza çıkar ki Aristoteles bunu önce kendinden önceki düşünürlerin varlığın köken sorununa yönelik yaklaşımlarını ve onlara ilişkin eleştirilerini tarihsel bir tavırla sunduktan sonra *prote philosophia*'ya çıkış noktası olarak belirlediği *ousia*'yı felsefe tarihi sahnesine çıkartıp felsefi inşasına girişir.

Peki, nedir varlığın tözü olarak *ousia*'sı? Varlık açısından *ousia*'nın anlam ve değeri ne ifade etmektedir? Ya da Heideggerce "varlık hangi anlamda düşünülmektedir ki 'temel' neden gibi şeyler, varolanın varolan-varlığını belirlemeye ve üstlenmeye yarasın?" (Heidegger, 1995: 40).

Aristoteles **Metafizik'**inde varolanın çok çeşitli anlamlara geldiğini belirtir. Bu anlamda ne kadar varolan varsa o kadar ona ilişkin bilgi vardır. Varlığın bu doğrultuda ya bir şeyin varlığı olduğu ya da *ousia*'sı olduğu veya başka bir manada niteliği ya da niceliği veyahut ta bu tür yüklemlerden birinin karşıladığı anlaşılır. Bu anlayışa göre varlık çeşitli anlamlara gelse de onun asıl anlamda varolan olarak "bir şeyi şey yapan şey" yani onun öz'ünü-tözünü ifade eder (Aristoteles, 1996: 1028a 11-15). Dolayısıyla felsefenin varolan olarak varlığı mutlak anlamda töz'dür (Aristoteles,1996: 1028a 33). Böylece varlık olarak varlığı soruşturan felsefede değişmez bir tözün olduğu yerde metafizik iş başında olacaktır. Bunun nedeni varlığın gerçek doğasının değişmemesi kendiliğinden varolanda olmasıdır. Öyle ki kendisi devinim olmaksızın devinime neden olan tek ve değişmez varlık olgusu, varlığın doğasının tümünü kapsayacak şeklinde tanrı olacaktır (Copleston 1993:316-317). Aristoteles bu değişmeyen tözü **Fizik** adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

> Nitekim ister bir şey tarafından devinildiği için devinen nesne doğrudan ilk devinmeyende dursun, ister kendi kendini devindiren ve kendi kendine duran bir devinen de dursun, her iki durumda da şu sonuç çıkar: bütün devinen nesneler için ilk/asıl anlamda devinimsiz devindiren vardır (Aristoteles,2014: 258b 8-15).

Bu bağlamda devinimsiz olan ve ebedi olan şey zorunlu ve ilk devindiren şey olarak devinimsizdir. Bu zorunlu töz mutlak ve ilineksel anlamda tüm değişmenin dışında kalan, oluş ve bozuluştan bertaraf hem varlıkların varolma hem de varolmama sebebidir. Devinimsiz varlık-töz her türlü oluş ve değişmenin ereği olarak da karşımıza çıkmaktadır (Aristoteles, 1996: 982a 33, 983b 1). Bu ereksel

neden olarak töz devinimi olmayan devinimi sağlayan, sayı ve tanım bağlamında birdir, madde'den (*hyle*) ayrı bilfiildir. Dolayısıyla hareket etmeyen ilk hareket ettirici form ve sayı bakımından ezeli-ebedidir ve diğer tüm tözlerin varlık sebebidir (Aristoteles,1996: 1074a 35-39).

Aristoteles'in metafiziği dikkate alındığında kaç türlü tözün olduğu sorusunun yanıtı asıl anlamda ya da öz bakımından varolan tözlerdir ki bu, ilk felsefenin konusu dahilindedir. Bu anlamda Aristoteles tözleri asıl anlamda varolan tözler ve zorunluluğu olmayan, özü bağlamında gerekli olmayan ilineksel anlamda varolan tözler[19] olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ancak burada meselemiz nezdinde önemli rol oynayan, asıl anlamda tözlerdir. Aristoteles asıl anlamda olan tözleri düşünsel ve duyusal tözler olmak üzere iki bağlamda ele alır. Bunlardan düşünsel tözler kendi başlarına var olabilirken duyusal tözler oluş ve yokoluşa tabi duyusal tözler ve oluş yokoluşa tabi olmayan duyusal tözler olmak üzere iki temelde toplanır.[20] Bu ikili töz ayırımı Aristoteles'in kendinden önceki düşünürlerin varlık anlayışları ve onlara yönelttiği eleştirilerinin getirisi doğrultusunda kavram ve ilineksel olarak varlığın araştırılmasının sonucudur.

Duyusal anlamda varolan tözlerin Aristoteles ateş, toprak, hava, su tek tek insanlar olduğunu ve bunların asıl anlamda varolduklarını; töz olduklarını belirtir (Aristoteles,1996: 1003b). Bu varlıklar belirli bir doğaya sahip devinimi, durağanlığı olan form edinmeye ve ereğine ulaşma olanağı olan varlıklardır. Kendi başına varolan bu tözler büyüme, eksilme ya da nitelik bağlamında değişebilmektedirler (Aristoteles, 2014: 192b 10-15). Bu ilkeleri taşıyan varlıkların doğası vardır ki bunların hepsi birer tözdür. Bunun nedeni, onların her birinin taşıyıcı olması doğanın da her zaman taşıyıcı içinde bulunmamasıdır. Aristoteles bunu açıklamak için alev örneğini verir: "sözgelişi alev için yükselmek; nitekim alevin yükselmesi bir doğa değil, bir doğası da yok ama 'doğa gereği', 'doğaya göre" (Aristoteles, 2014: 192 b 34-36).Fakat doğaları gereği duyusal olan oluş ve bozuluşa tabi olamayanlarda bulunur. Bu tözler gök cisimleridir. Söz konusu bu tözler hareket ederler ancak onların hareketi yer değiştirme bağlamında olup dairesel olarak belirir.

Düşünsel bağlamda tözler ise ya düşüncenin ürünüdür ya da

---

19 Bu çalışmamızda ilk felsefenin soruşturma konusu dışında kalan ilineksel anlamda töz anlayışını ilk felsefenin varlık ve töz bağlamında ilişkisini irdelediğimiz için çalışmamıza dâhil etmeyeceğiz ancak ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles,1996: 1025a 15.

20 Ayrıca bkz. Aristoteles,1996:1017a 6-17. Ayrıca bkz Özcan, 2011: 11-39.

soyutlama yoluyla veyahut da düşünmeyle kavranılır ki bu tözler de matematiğin nesneleri gibi kendi başına varolmayanlar ve kendi başına varolanlar olarak ikiye ayrılır (Aristoteles,1996: 1072b 20). Kendi başına varolan ve başka bir varlığa gereksinim duymayan gerçeklik olarak düşünsel varlık daha önce de belirttiğimiz üzere devinimi olmayan ancak tüm devinimin sebebi olan tanrıdır veya akıldır (Aristoteles, 1996: 1070a 27). Burada akla yönelik olan vurgu Klasik felsefede süregelecek olan hakikati kavramanın da yolunu ifşa eder niteliktedir. Düşünsel varlığın diğer türü kendi başına varolmayan olarak nesnesi olan tözlerdir. Matematiğin nesneleri bu türden tözlerdir. Onlar duyusal şeylerden varlık hiyerarşisinde olmasa da tanım, mantık bağlamında önce gelen bağımsız olarak varolmayan varlıklardır (Aristoteles,1996: 1077b 12-17).

Şunu da belirtelim ki Aristoteles'in *prote philosophia*'nın konusu dâhiline soktuğu bu tözleri-varlıkları varolma tarzları bağlamında üçe ayırır ki bunlar, olanak (*dynamai*) halinde varolanlar, amacını (*entelekheia*) kendi içinde taşıyanlar, etkinlik (*energeia*) halinde varolanlar bağlamındadır (Aristoteles, 1996: 1048a 25, 1048b 10). Nihayetinde varlığın varolma kıstasları bağlamında Aristoteles birincil ve ikincil töz ayırımına gitmektedir. Bu töz ayırımı varolanın varolan olarak ya da varolanın varlık olarak ne anlama geldiğini de aydınlık kılmaktadır.

O halde Aristoteles'te iki töz ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, birleşik bir varlık olan oluş ve bozuluşa tabi tek tek varlıklardır. Bunlar bir konunun yüklemi olmayan toprak, ateş, su gibi basit cisimlerdir (Aristoteles,1996: 1017b 10-15). Bunların töz olarak adlandırılmalarının sebebi "onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine her şeyin kendilerinin yüklemi olmalarıdır" (Aristoteles,1996: 1017b 12-14).

Tözün bir diğer anlamı ise "bir şeyi bir şey yapan şey" anlamında varolanın *eidos*'u olmasıdır (Aristoteles,1996: 1028a 15). Ne'lik ya da bu töz **'Kategoriler'**de dile gelen tür ya da cinsler olarak ikincil varlıklardır. Bunlar bir taşıyıcı içinde olmayıp hem tanım hem de taşıyıcıya yüklenirler. Onun ifadesiyle; "yürüme iki ayaklı olma taşıyıcı olarak "insan" için söylenir ama bir taşıyıcı içinde değildir – çünkü yürüme, iki ayaklı olma 'insan'ın içinde değil" (Aristoteles, 2002: 2b 22-25). Bu anlamda ikincil varlık ya da tözlerde tür bireye, cins hem türe hem bireye yüklenir. Öte yandan cins ve tür adları bize tözlerin neliğini ya da özlerini vermeleri bağlamında birleşik varlık olarak maddeden ayrılarak form-biçim olduğunu da ifade eder (Aristoteles,1996:1017b 25). Ancak burada ifade edilen maddeden

ayrılan birleşik varlık gerçekte değil, zihinsel bağlamda yapılan bir ayırımdır. *Eidos*'u Aristoteles tıpkı düşünsel asıl varlıklardan matematiğin nesneleri gibi ne kendi başına varolduklarını ne de bir taşıyıcı içinde olduklarını söyler ve onları düşünsel varlıklar içine sokar (Aristoteles,1996:1040b 22).

Bu bağlamda Aristoteles'in *prote philosophia* ile başlayan varlığın varlık olması açısından soruşturması asıl varolanın ne olduğu, tözün ne olduğu meselesine bizi götürecektir. Burada, karşımıza çıkan ise metafiziğin asıl konusu olarak özleri bakımından ya da asıl varolanlar bağlamında varlığın tek tek varolanlar olarak birincil tözler ya da varolanlar olup bir diğeri de tek tek varolanların neliğini oluşturan "bir şeyi şey yapan şey" *eidos*'u-neliği bağlamında birincil ve hiçbir kategoriye girmeyen ikincil tözlerdir. Bu tözler varolanın hem ontik hem de neliğini; varolanın ne olduğu sorusunu karşılaması bağlamında epistemik olandır (Özcan, 2011: 128). Öyle ki "gezmek", "sağlıklı olmak", "oturmak" kelimelerinin, bu şeylerin her birinin varolduğu anlamına gelip gelmediğini sorabiliriz… Tersine ortada bir varlık varsa, o daha çok "gezinen", "oturan", "sağlıklı olan" şeydir" (Aristoteles, 1996: 1028a 26-28). Bunların gerçek varlık olmalarının sebebi ise her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin bulunmasından ileri gelir. Bu bir şeye yüklenmeyen ya da diğer bir ifadeyle taşıyıcı olmayan ancak özne olması bağlamında her şeyin kendisine yüklendiği dayanaktır; *hypokeimenon*dur[21]; tözdür (Aristoteles, 1996: 1029a 8-10). Varlık türleri bu dayanak sayesinde ya da onunla getirdikleri ilişki neticesinde var-lığa gelmektedir.[22]

---

21 *Hypokeimenon*, altında, altta anlamına gelen *hypo* edatının ve uzanan, yatma, sereserpe uzanma, yaslanma, dayanma, sükûn etme anlamlarına gelen *keimon* (*keimai*)'dan gelen birleşik bir isim halidir (Liddell, Scott, 1973:934). Bu anlamda *hypokeimenon*, bir şeyin altında yatan, dayanak, temel olarak anlaşılır (Liddell, Scott, 1973: 1884). Heidegger ise konuşulanın *ratio* temelinde olduğunu hesaba katarak *logos; legein; legomenon* terimlerinin *hypokeimenon*'a karşılık geldiğini iddia eder. Bkz Heidegger, 1962: 30.

22 Aristoteles *hypokeimenon*'un öznenin yüklemi olmayan ancak geri kalan şeylerin kendinin yüklemi olduğu şey olarak tanımlamaktadır. Bu noktada *hypokeimenon*'a *ousia*'nın yüklenemeyeceğine ilişkin tartışma için bkz. Kuçuradi, 2009: 157.

2. Aristoteles Sonrası Felsefede Varlık-Öz-Varoluş Kavramı

Aristotelesçi geleneğin etkisinde, Greklerin *ousia* olarak öne sürdükleri öz kavramı Latinceye *substantis* olarak geçmiş ve Ortaçağ felsefesinin meselelerinin başında yer almıştır. Bu noktada 13.yüzyılın en büyük Avrupa düşünürü olarak Thomas Aquinas'ı ele almak gerekir (Gracia, Nonne, 2002:643). Aristotelesçi terminoloji geleneği devralan Aquinas öz (*essentia*), varlık, töz üzerine yaptığı soruşturmada varlığa yönelik ilineksel ve töz ayırımında varolanın varlığının kendi bizzat doğası dâhilinde töz ve ilineksel olarak ikiye ayrıldığını dile getirir. Varlığın ilineksel varoluş yanı, ilineğin ilineğe yüklenmesi, ilineğin özneye yüklenmesi ve öznenin ilineğe yüklenmesi bağlamında üçe ayrılır. Birincisine örnek; "Bir kişi felsefeyle uğraşmaktadır", ikincisine örnek, "Bu kişi felsefeyle uğraşır" ve üçüncüsüne örnek olarak da "Bu felsefe yapan kişi(dir)" önermeleri verilebilir (Akyol, 2005:94).

Böylece varlığın ilineksel yapısının temel belirleyicisi –dır/-dir olmaktadır. Antikiteden itibaren Ortaçağ boyunca devam eden bu tartışmada –dir/dır'ın bir gerçekliği belirttiğini ileri sürenler kadar özne hakkında dile getirileni imlediğini de ileri sürenler de olmuştur. Varlığın tözsel yanı ise on kategoride tamamlanan aklın dışındaki varlık ve akılda yer alan tözsel varlık bağlamında ikiye ayrılmaktadır. Bu yönüyle özsel, tözsel varlık yüklemin özelliklerini imlemektedir (Akyol, 2005:95). Bu bağlamda ilineklerin ilineklerle ya da yüklemle ilgisi bağlamında varlığın ilineksel yanı, akıl dolayısıyla kavranabilmesiyle özsel yanı; neliği gündeme gelir. Ancak bu noktada dokuz kategori ile birlikte düşünülen ve ilinekleriyle birlikte değerlendirilen tözün algılanabilir yapılar üzerinden vurgulandığı için öz'den ayrı tutulmalıdır. Öz, tözün töz olmasını sağlayan bir yapıdır; formdur (*eidos*). Bu anlamda töz, öz sayesinde kendini bir türün içinde bulur. Dolayısıyla töz türün kendisi değildir. Örneğin insan töz olmayıp, Mine bir tözdür. Madde ise bir öze sahiptir.[23] Mine'nin töz olarak onun varlığının özü onu tamamlayandır. O halde Aristoteles'in madde-form öğretisinin izinden giden Aquinas'a göre birleşik bir töz olarak öz, madde ve formdan oluşmuş bir yapıyı imlemektedir. Öyle ki maddenin oluş hali 'varoluş ilkesi olarak' formun; özün imlenmesine olanak verecektir.

---

[23] *Substance,* Standford Philosophy Dictionary, Erişim Tarihî*:* 05.06.2018, (https://plato.stanford.edu/entries/substance/)

Ancak Aquinas bu noktada varoluş kavramını *suppositium*'la açıklamaktadır. Bu terim kendi başına kalıcılığı olmak anlamında *subsistere* fiilinden türemiştir (Glare, 1968: 1830). Burada varoluşla duyulara ve algıya açık ilineklerin taşınması ile öznellik görevi de üstlenilmektedir.

Skolastisizmin etkisinde kalan Aquinas, Tanrının varlık olduğunu, bu varlığın ise özü ile ortaya koyduğunu belirtir. Böylece öz ve varoluş aynıdır. Öz ve varoluşun Tanrıda aynı olması, evrendeki tüm varolanların varlıklarını onun öz'ünden pay alarak oluşturmaları Tanrının öz ve varoluşunun da aynı olduğunu kabul etme anlamına gelir. Burada öz, varoluşu taşıdığı müddetçe varlıkta karşılığını bulacaktır. Tanrı tüm varolanlara pay vermiş olup, bu sadece duyu konusu olarak tecrübe edilebilir. Buna konu olan ise tözdür (*substantia*) ve bu töz tanımlandığı, algılandığı sürece öz'e karşılık gelir:

> Öz değişik varlıkların değişik cinsler ve değişik türler halinde sınıflandırılmasına yarayan bütün yapılar için ortak olan bir şeyi ifade etmelidir; söz gelişi 'insanlık' insanın özüdür, ötekiler de böyle. Nesnelerin kendi cins ya da türü içinde kurulmalarına yarayan şey, nesnenin ne olduğunu gösteren tanım aracılığıyla belirten şeydir; "öz" adının filozoflarca "*quidditas*"diye değiştirilmesi bu yüzdendir. Bu nelik (*quidditas*), Aristoteles'in "*quod quid erat esse*" deyip durduğu şeydir; anlamı da "bir şeyi o şey yapan şey"dir (Çotuksöken, Babür, 2000, 243-244).

Aquinas'ın izinden giderek Aristotelesçi geleneğe yeni bir nosyon kazandıran William'a göre ise her bir töz sayıca bir ve tekildir. Sanılanın aksine tümel ve töz birbirinden farklıdır. Tümel zihinsel kavramın imidir. Dolayısıyla konuşulan dilde tümel, söylenilenin imidir. Hâlbuki töz bir şeyin imi olamaz. Önermeler tümelden oluşurken tekil tözler zihinde ya da konuşmada yazıda olamazlar. Bu anlamda cins ve türler zihin dışında bulunmayıp şeylerin özünü açıklarlar. Ancak şeylerin öz'ü değillerdir (Çotuksöken, Babür 2000:298-300).

Ortaçağın yaratıcı tözünün aksine düşünen varlığın ispatına yönelik gerçekliğin bilgisini kanıtlamaya çalışan Descartes ve onu izleyen rasyonel felsefi çizgide töz, gündelik yaşamın bireysel bir yapısı olarak ele alınmaz. Descartes'ın töz'e yönelik soruşturması hakikatin bilgisine ulaşma amacı uğrunadır. Onun deyişiyle:

> Fakat bende fikirleri bulunan şeyler arasında bazılarının benden hariçte var olup olmadıklarını araştırmak için başka bir yol daha mevcuttur. Bu fikirleri bazı düşünüş tarzları olarak mülahaza edince, aralarında bir fark ve eşitsizlik görmüyorum. Fakat onlar, biri bir şeyi, diğeri başka bir şeyi gösteren zihin suretleri olarak tetkik edilince yekdiğerinden farklı oldukları apaçıktır. Zira, filhakika, bana töz (cevher)leri gösteren fikirler şüphesiz diğerlerinden daha fazla bir şeydir, ve haddizatında daha fazla bir tasavvur şeniyeti ihtiva ederler, yani tasavvurlariyle, bana yalnız tavır ve arazları gösteren fikirlerden daha fazla bir vücut ve kemal derecesine iştirak ederler (Descartes, 1942:39-40).

Böylece Descartes üç tözden bahseder. Bunlardan ilki ezeli-ebedi Tanrı olurken, diğerleri taban tabana zıt yaratılmış olan *res extensa* ve *res cogitans*'tır. Res extensa cisimsel, maddi nesneler olup yer kaplayan tözlerdir (Descartes, 1942: 41). Bir zaman, mekân dâhilinde olan bu fiziksel tözler varolanlardır. *Res cogitans* ise tinsel, yer kaplamayan elle tutulmayan, düşüncenin uzantısıdır. Bu anlamda düşünülen tinsel töz olurken; fiziki nesne cisim maddi tözün örneğini ve varoluş tarzını sunar. Hâlbuki tek yaratıcı yaratılmamış ve söz konusu iki tözün varolabilmek için kendine ihtiyacı olan özsel töz, Tanrıdır.

Descartes'ın Batı düşüncesine getirdiği dualist töz anlayışına karşın Spinoza, hem doğanın hem de Tanrının varlığı olarak düşünülen ontolojik argümanın da varlığın tözünü tek'e indirger. Tanrı tüm varolan her şeyin nedenidir, evrendeki her şeydir. Bu anlamda **Etika'**sında, (Törebilim) "Kendinin nedeni ile özü varoluş içereni, ya da, varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum… Töz ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeyeni anlıyorum" ifadesinde bulunur (Spinoza, 2009: 1,3.Tanım). O halde töz kendisinin nedenidir. Bu töz kendi özünü içeren varlıktır. Başka bir şey tarafından üretilemeyen bu töz, kendi kendisinin nedeni olmakla birlikte özü de zorunlu olarak varoluş içerir ya da varoluş doğasına özgüdür (Spinoza, 2009:12). Spinoza'nın sunduğu bu monist töz anlayışı varlığın öze ait olan, tüm tözlerin nedeninin kendilerine atfedildiği bir anlayıştır.

Aristoteles ve Skolastik düşünce geleneğinde kalan Leibniz ise mekaniğin etkisinde metafiziğe yönelmiştir. Öyle ki maddesel nedenler için Aristoteles'in öne sürdüğü etkin nedenleri köklü çözümlere dönüştürmek istemiştir. Descartes'ın uzamı maddenin özü/tözü olarak ileri sürmesine karşılık atomcular maddeyi

aralarındaki boşlukla en küçük parçalara ayırmışlardır. Bu anlamda Descartes'ta maddenin sürekliliği esasken, atomcular da kesintilidir. İşte bu ileri sürümler Leibniz için tutarlı görünmeyip yeni bir tözsel anlayışın oluşturulmasına yönelik ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olmuştur (Leibniz, 1999: 41-42). Bu doğrultuda Descartes maddede uzamsal tözü ileri sürmekle yanılmıştır. Çünkü cisimlerin özünü oluşturan uzam değil, güçtür. Bu anlamda evrende varlığını değişmeden sürdüren şey gücün niteliğidir. İçsel deneyle sezilebilen bu güç uzamsız töz olan *monad*lardır.[24]

Bölünmeyen parçalanmayan *monad*lar yüklemleri kendinde taşıyan zamansallığının da niteliklerini kendinde taşımaktadır. Kendi içyapısı ve ilkesine göre devinen ve gelişen *monad*lar değişmektedir (Leibniz, 2003:9). Ancak değişme ve çeşitliliği düzende tutan ise düşüncedir (Leibniz, 2003:17). Bu çeşitlilik çokluk içindeki birliği ifade eder. Böylece evrenin aynası olan bu monadlar varlığın kökenidirler. Leibniz bu noktada **Monadoloji'**sinde şunları belirtir:

> Bütün yaratılmış şeylerin tümünün her teke ve her tekin tümüne olan bu uyum ve bağlılığa göre, her basit töz diğer basit tözlerin varlığının belirtisi olan ilgilere sahiptir ve bununla o, evrenin sürekli canlı kalan bir aynası gibidir (Leibniz, 2003: 24).

Anlaşılıyor ki Ortaçağın 'yaratılmış mevcûdiyet'inde teşekkül eden öz'ün karşısında Descartes'la birlikte bir yandan insanın rasyonel varoluşu, diğer taraftan uzamsal varolması, bilimsel gelişmelerin etkisiyle beliren "entelektüel ufuklar", tarihin ve bilimin değişmesiyle başlayan çok yönlülük ve iki dünya savaşının insanın insan olma değerinin "bulantı" içinde sorgulanmasına sebebiyet vermiştir. Bu değişim ve gelişmeler içerisinde insan varoluşundaki yabancılaşma duygusu, teknolojinin hızlanan ilerlemesiyle oluşan manevi (tinsel) krizi körüklemiştir. Nihayetinde Hegel'in ifade ettiği üzere "filozofun her çağın çocuğu olduğu" vurgusu Modern-Yeniçağ insanının ontolojik güvensizliği ve insanlık durumunun trajik çıkmazlığı eşliğinde varoluşçu ekolde varolma kaygısıyla görünür olan felsefi meselelerin gündeme gelmesine yol açmıştır.

Bu bağlamda Batı düşüncesinin aşkın, mutlak varlık ve değişmez, kalıcı özcü anlayışı öncelikli olarak yerini 'varoluş'a bırakmıştır. İki dünya savaşıyla atom bombalarının ortasında Batı metafizik düşüncesine hükmeden mutlak varlık ve ilk ilke olarak Tanrı temelini

---

[24] Bu terim ilk kez Giordano Bruno tarafından 16. Yüzyılda dile gelmiştir.

yitirmiş, birey odak noktası kılınmıştır. Böylece nihilizmle başlayan, Nietzsche'nin **Şen Bilim** yazısında dillenen, 'Tanrının ölümü'nün katilleri olarak sorumlu tutulan bireyin varoluşsal kaygısının, anlamın yitmesinin sonucu olarak varlığın yurtsuzlaşmasının, evsiz yurtsuz kalmasının üstesinden gelme deneyimi varoluşçulukla gerçekleşecektir (Nietzsche, 2003:109). O halde *Prophan* insan ya mabedinin içine girerek kendine yer açacak ya da mâbed önünde kaygı ve bulantının son kertesini yaşayarak kendine Dionysosça yerleşke bulacaktır. Bu anlamda varoluşçu düşünürler Tanrıyı yeniden merkeze alarak yeni bir Tanrı, varlık, insan nosyonu geliştirmiş ya da Tanrısız bir varlığın, varoluşun kapısını aralamıştır.

Modern dünya tasavvurunun ve düşüncesinin öz eleştirisini sunan Kıta Avrupa Felsefesi mahalinde kol gezinen varoluşçuluk, varoluş (*exsistence*) üzerine vurgu yaparak varolmanın yaşamsal deneyimini dikkate alır. Bu yaşamsal deneyim, başkasına aktarılamaz tecrübi bilgi ve yaşamın içinde varolabilmenin kaygısıyla varoluş karşısında alınan tavır eşliğinde öz'ün, "insan olarak varolan bir varlık" değil, "bir varolan varlık olarak insan olmanın" tezahürünün bireyselliğini teşkil eder.

Bu öz Platon'dan beri gelen Klasik felsefe geleneğindeki öz telakkisinin ileri sürdüğü özün değişmeyen, kalıcı, sabit kendisiyle özdeş olan şeyin devinimsiz, zaman ve tarih dışı yapısıyla belirir. Bu özcü anlayışa göre insan, özünün dışında başka türlü olamayacaktır. Hâlbuki varoluşçu felsefe bize varoluşun özden önce geldiği teziyle bu dünyada akli yapıya sahip insanın özgür iradesiyle yapacağı seçimleriyle varoluşu karşısında tavır alabilmesi minvalinde kendi öz'ünü kendisinin oluşturacağını savlamaktadır. O halde öz doğuştan getirilen değişmez bir "şey" olmayıp bir olanak dâhilinde insanın içinde bulunduğu dünyada alacağı tavrın niteliği ölçüsündedir. Bu anlamda varoluşçuluk özcü gelenekten gelen evrensel ilkeleri de bertaraf ederek bireyin edineceği bilginin hem fiziksel evrenden önceliğini hem de öz'ün varoluşunun öncelikle var-olmasını savunur. Bu anlayışa göre, 'ben bir insanım, insan özüne sahibim' denildiğinde evrensel öz tanımları gereğince öz anlatılmış olur ve bu durumda özün belirlenimi için başka bir varlığa ihtiyacı olmadığı da açık hale gelir. Ancak varoluşçulukta öz bir olanak dâhilinde varoluştan sonra kendi gerçekliğinin dışarıya çıkmasına imkân verecektir ki bu, tam da *ek-s-tantia* teriminin anlamının zuhur etmesidir.[25]

---

[25] Daha önce *ek(s)tantia* teriminin *ek/eks* ve *essence* terimin birleşiminden oluşan

O halde insan, varoluşun kendini gerçekleştirdiği yerde bu kendi varlığının bir adım ötesine çıkarak varlığı karşısında tavır alır. İşte tam da bu noktada varoluşun, özünü de oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ancak öz bir olanak dâhilinde olacağı için, bu öz'ü Klasik Batı düşüncesinde minvallenen evrensellik-değişmezlik rabıtası dâhilinde tasavvur edilmemelidir. Hâlbuki 19.yüzyıla değin felsefede öz'ün varlıktan önce anılması söz konusuyken, varoluşçulukla öz'ün bu dünyadaki varoluştan sonra gelme muhayyilesi oluşmuştur. Burada varoluş ve öz meselesi varoluşun özden önce geldiği savıyla yaşam ve ölüm karşısındaki tavrı sunar. Bu bağlamda insan, Batının rasyonel düşüncesinin öne sürdüğü üzere sadece bir akıl varlığı değil, duyuları, duyguları, sezgileri ile yaşadığı dünyanın oluşuna dâhil olan, kendi varlığının anlamını keşfeden varoluşsal bir varlık haline gelir.

Öte yandan varoluş kavramını logosantrik bir tavırla ifade etmek güçtür. Bu bağlamda varoluş kavramını ilk defa eserlerinde yer vererek soruşturan bir Protestan olan Soren Kierkegaard, **Kaygı Kavramı** adlı eserinde varoluşun üzerine ne kadar düşünülürse düşünülsün onun kavranılamayacağını ileri sürer. Tıpkı Sartre'ın varoluşun kendini sakladığı ifadesinde olduğu gibi (Sartre, 1973: 37). Varoluşun kavranılamayışının nedeni onun ancak bireyin deneyimi, tecrübesiyle sezinlenebilecek şey olmasından ileri gelir. Bunun nedeni, varoluşun tecrübesinin değişken ve bizzat kişiye mahrem olmasıdır. O halde varlık insanın varoluşuna paralel olarak Aristoteles'in dile getirdiği gibi kategorilerle ya da Kartezyen bir temelde anlaşılabilecek bir şey olmayıp bio-psiko-sosyo-kültürel bir varlık olduğunun hesabının da yapılmasını şart koşan, spekülatif tanımlamalarla değil de bizzat yaşam içindeki deneyime katılımla anlaşılabilecek bir mahal sunar. Ancak şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki varoluşçuluk, saf düşünceye; ebedi bir şimdide sunulan mevcudiyete karşı tavır alma deneyimiyle ortaya çıkmıştır.

Bu anlamda varoluşçuluğun yankısı Hegel'de doruk noktasına ulaşan saf düşünceye karşı başlatılan bir tavırdır. Hegel'in felsefesi doğa bilimlerini merkeze alan aydınlanmacı rasyonalitenin geleneksel ahlak ve dini hakikatleri aleyhine alınan tavrı, önyargılı bir eleştiriden kurtarma ve onları sağlam bir temele oturtma ereği taşısa da diyalektik sistemin rasyonel temelle açıklamaya çalıştığı mutlak bilginin ve dogmatik dinin ufkunun daha yüksek temelde aşılacağı anlayışı ile

---

sözcük olduğu belirtilmişti. Bkz. s.7

akıl ve inanç arasındaki düşmanca bir ilginin izahını dile getirir (West, 1998: 163). Bu doğrultuda öğrencilik yıllarında kendini Hegel'e adayan Kierkegaard;

> Kuşku duyan bir gençliğe, var olan bir şüpheciye, bir düşünce kahramanında sevilesi ve sınırsız, genç bir güvenle dolu bir gençliğe yol açın… Hegel'in pozitif felsefesinde gerçeği, varoluşun gerçeğini arayan bir gençlik: Hegel üzerine aşılması zor bir nükte yazacak (...) kendini koşullandırmadan, O negatiftir ve Hegel'in felsefesi pozitiftir - o halde, Hegel'de sığınılacak bir liman aradığına ne şüphe! Ne var ki, aranan gerçeklik içinde var olunacak bir şeyse, var olan birey için saf düşünce felsefesi bir kâbustur. Saf düşüncenin rehberliği altında varolmak, Danimarka'nın bir kurşunkalem ucundan daha büyük gösterilmediği küçük bir Avrupa haritası yardımıyla Danimarka'da seyahat etmeye benzer aslında bundan bile daha imkânsızdır. Gençliğin Hegel'e duyduğu hayranlık, merak ve sınırsız güven, Hegel üzerindeki hicvin ta kendisidir (Blackham, 2012: 10-11).

Bu yönüyle varoluşçu felsefe yaşamı ve yaşamayı esas alan, yaşadığı hayatı öğrenmek isteyen varoluşsal varlıklara seslenir. Burada alınacak varoluşsal tavır bulunmaktadır. Bu varoluşa ilişkin tavır inanç, akıl ya da Hristiyanlık ve kültür arasındaki yarığın fark edilmesinin ve Hristiyanlığın anlam; mahiyetinin yeniden kurulması gayesi içinde olmuştur (Blackham, 2012: 11). Kierkegaard'ın çıkış noktası Hristiyan inancının nesnesini ele alma ve kavramadır. Böylece Tanrının varlığını ele alan Kierkegaard onu bilmenin ancak onu yaşamakla olacağını izah ederek fideizmin yolunu tutar. Dinin doğruluğu anlama yetisinin dini inancın ihtiyacı dâhilinde olan bir şey olmayıp, insanın salt rasyonalitesinin kavrayışının imkânsızlığıdır (*credo quia impossible*).

Bu bağlamda Klasik felsefe geleneğindeki özden önce varoluşun olduğunu benimseyen Platon'un ontolojik öz öğretisi ve Aristoteles'in kavramsal öz kuramı karşısında varoluşçuluk, varoluşun özden önceliğini savunarak, öz'ün 'olanak' temelli kavranması anlayışını oluşturmuştur. Bu anlayış, Batı düşüncesine bir karşı duruş olarak da karşımıza çıkmaktadır. Öz-varoluş-varlık meselesi temelinde varolmak, bulunmak anlamına gelen *aetre* ile aynı anlama gelmekteyse[26], varoluş olanaktan gerçeğe, bulunmaya geçiştir.

---

[26] Ayrıntılı bilgi için bkz. Foulquie,1998:15-19.

Varoluş, olabilir olanın bulunduğu alana geçip iskân etmesidir ve oluş Aristotelesçiliği izleyen Klasik gelenekte anlaşılageldiği gibi nedenselliğe dayalı maddede değil, özgürlüğü ve seçimi gerektirdiğinden insana özgüdür. Bunun nedeni varolmak için neyi seçmek istiyorsak özümüzün de o minvalde olacağı olanağını oluşturmasıdır. İşte tam da bu noktada Platon ve Aristoteles metafiziğinin sürdürüldüğü metafizik geleneğe karşı çıkarak yüzyıllarca süren Batı düşüncesine yönelik tahriple karşımıza çıkan Heidegger'in sorusu gün ışığına çıkmaktadır: varolmak ya da olmak nedir? Ya da Batı metafiziğinin üstünü örttüğü daha esaslı soru varlığın anlamı nedir? sorusudur.[27]

Heidegger, **Varlık Ve Zaman'**ın *Giriş* bölümünde Batı düşüncesinin *gigantomakhia peri tes ousia*'a (öz'ün ne olduğu) takılıp kaldığını, varlığa ilişkin esas sorudan kendimizi muaf tutarak ne-dirliğe odaklanırken varlıkla aramıza mesafe koyduğumuzu, nihayetinde varlık ve insan arasındaki bağın koparıldığını ileri sürerek varlığı birlik ve bütünlük içinde kavramamızı talep eder. Bu bakımdan Heidegger varlığın nedir'liğine soyunan Eskiçağ ontolojisinin varlık varsayımlarından yola çıkarak onları çürütmeye ve varlığa ilişkin araştırmasındaki ödev ve sorumluluğuna geri dönerek varlığın sahih (*Eigentlich, authentic*) 28anlamının ne olduğuna yönelik soruşturmasında öncelikle yapılması gerekenin sorunun kendisinin belirlenmesi gereğine dikkat çeker. Bu soruşturmada gerçekleşecek ilk iş ise, varolanı varolan olarak belirleyen varlık savında, Platon'un Sofist diyaloğunda da ileri sürdüğü üzere *mythos tina diegeisthai*'dan (masal anlatmaktan) vazgeçilmelidir.[29]

O halde varlığı varolana dayandırarak bir belirlenim yapmaktan kaçınmak ve onu varolmaya dayalı her türlü yapılacak karakterizeleştirmekten kendimizi alıkoymamız gerektiğini ifade eder. Burada varlığın anlamı varlığı anlamı içinde varlığın anlamının

---

27 Bkz. Heidegger, 1995:8.

28 Sahih olmayan; gayrisahih anlamında, *Nichteigentlich, İnauthentic* terimleri kullanılır.

29 Platon, sofistlerin varolanın gerçekliği hususundaki görüşlerini bu noktada eleştirir: "Öyleyse, nesnelerin gerçekliğinden henüz uzakta bulunan gençlerin kulaklarına -sihirli sözler dökebilen, her şey üzerine masallar anlatabilen, böylece işittiklerinin doğru olduğunu -söyleyen kimsenin her konuyu herkesten iyi bildiği hayalini verebilen bir söz sanatı da olacağı tasarlanamaz mı?", Platon, 1988: 234c. Karş. Plato, *Sophist*, Erişim Tarihi: 04.9.2018, (opper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0171).

ne olduğunu soracak olan varolan olarak insan olmasından ötürü Heidegger, 'varlığın daima bir varolanın varlığı olacağı'ndan hareketle, Dasein'ın bizzat kendisine odaklanır. Dasein'ın öz yapısına aitliği içindeki varlık olması ile kendi varlığını mesele konusu yapan tek varolan olduğu için, Dasein varlığın anlamı sorusunu kendine sormakla yükümlü tutar. Bunun anlamı varlığın dışında olmamamız ve tıpkı bir düşüncenin nesnesinde olduğu gibi onunla ilişki içinde kalabileceğimizden ötürü, varoluş türlerini incelememizin varlığa ait metafiziksel bir temel sağlamasıdır (Blackham, 2012:939). Dolayısıyla insan varoluşunun ne olduğu hususunu mercek altına alarak Dasein'ın varlığının anlamı açığa kavuşturulmalıdır:

> Dasein bu yönüyle kendi varlığını mesele haline getiren tek varlıktır. Bu bağlamda, varlığın anlamına ilişkin soruyu Heidegger'e göre ancak 'insan'a sorabiliriz. Çünkü ancak insan, varlığın anlamına yönelik bir soruyu yanıtlandırabilir. Varlık kendisinin ne olduğuna yönelik öznenin sormasını talep etmektedir (İyi, 2003:23)

Heidegger Dasein'ın ontolojik yapısını açığa çıkarırken[30] onu zamansallığının[31] varoluşunun ufkunda açımlamaya çalışır. Şunu da hemen belirtelim ki Heidegger doğrudan Dasein'a insan demeyip onu insanın zaman içindeki varoluşuna; dünya-içinde-olma ölçüsünde insan olma olanağına karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Heidegger ise bu doğrultuda olabilecek ontolojik yargılardan kaçınma amacıyla Almancada "oradaki varlık" anlamına gelen Dasein terimini kullanır.[32] Dasein'la anlatılmak istenen insanın dünya-içinde "oradaki varlık" olanağıdır. Onun ifadesiyle:

---

[30] Çalışmamızda Dasein'ın ontolojik-egzistansiyal yapısı hakkında Bkz. Yıldızdöken, Çiğdem (2017). Heidegger'de Dasein'ın Varlığının Zamansal Serimlenişi, (Yayımlanmamış Doktora tezi*)* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa ss. 177-200.

[31] Heidegger buna ekstatik zamansallık adını verir. Ekstatik zamansallık zamanın yapılarından her birinin gerek geçmiş, gerek şimdi, gerekse geleceğin her birinin birbirleriyle olan zamansal bütünlüğünü oluşturur. Bu bütünlüklü yapı zamanın ekstatik birliğidir. Zamanın ekstatik birliği, gelecek şimdi ve geçmiş bağlamında "olmuşluk" (*Gewesenheit*) ve 'mevcut bulunuş'ta (*Anwesenheit*) kendini ele verir. Şurada var olmak varolan açıklıktadır. Şuradalığın (*Da*) tam manasıyla açıklanışı kaygı fenomeninin tekelindedir. Bu mahal, Dasein'ın bir bütün olarak varlık konstitüsyonudur ki bu, ekstatik zamansallıkta kendine yer edinir. Bkz. Pöggeler, 1994: 82.

[32] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, 1962:6.

> Dasein'ın temel karakteristik formel belirlenimi olarak halihazırda verilmiş olan, Dasein'ın temelde kim olduğu sorusuna yanıttır. Dasein kendi olarak bir varolandır ki, onun varlığı her bir durumda kendinkidir. Bu belirlenim sadece ontolojik bir durumu ifade eder (Heidegger, 1962:108).

Dolayısıyla Dasein kavramı nesneleştirici bir çağrışım ufkuna sahip olmayıp, Varlık sorusunu soran insanın elindeki malzeme 'ben'idir. Ben ise varlığın ne olduğunu ve zamanın anlamının ne olduğuna yönelik araştırmada hareket noktası olacaktır (Küçükalp, 2008:190-191). O halde Ben, insanın özünü ve onu zamansallığının birlik ve bütünselliğini kavramada mihenk noktasıdır.

Varlık ve Zaman'ın *Giriş* kısmında belirtilen varlığın varolanlarla olan birlikteliğinde, ontik-ontolojik önceliği insanın özüne yönelik önceleyiciliğini de teşekkül etmektedir. Bu önceliğin nedeni modern bilim ve teknolojinin varlığa ilişkin meselenin üzerini örtmesi, insanı zamansallığın zamansallığın bütünselliği içinde kavramaktan ziyade onun daima halihazırda bir şimdide (mevcudiyet; *praesenes*) var etmesidir.

Zamanın varlıkla olan ilişkisinde geçmiş ve geleceğin ihmal edilerek şimdide kavranması Eskiçağ ontolojisinin ebedi bir mevcudiyet dahilinde beliren varlık tasavvurundan ileri gelir. Ancak geçmiş-şimdi ve geleceğin her birinin kendine düşen sorumlulukları almaları insan yaşamını ve özünü[33] oluşturacaktır. Böylece varlık bütünsel olarak analiz edilerek yazgısını zamansallığında belirleyecektir. Bu anlamda insan ancak geçmişi hatırlamak, geleceği tasarımlamak ve şimdi'de anlama içerisinde oluşuyla bu bütünlüğü sağlayabilecektir. Zamansallığın yapılarında gidip gelen Dasein, kendini geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan parçalara ayırıp sonrasında bu parçaları tekrar bir araya getirecektir (İnwood,1997:91). Heidegger'in Dasein'ın ontolojik yapısına yönelik araştırmaya girişmesinin bir diğer nedeni diğer varolanlardan farklı olarak insanın öze sahip olmasıdır:

> Dasein'ın özü (*essence, Wesen*) onun varoluşunda (*Existenz*) yatar. Bu varolanda açığa çıkabilen karakteristik yapılar şöyle ya da böyle (*such and such*) kendini dışa vuran görünüş olarak (*outward appearence*) mevcut olan varlığın nesnel vasıfları (*attributes, Eigenschaften*) değil, ancak her olası durumda onun varolmasını

[33] Varolagelmedeki olanaklılık kastedilir.

mümkün kılan yolardır, yoksa başka bir şey değil (Heidegger, 1962:40).

Bu yönüyle Heidegger'in insanı kategorilere bağlı tutarak açıklamaya çalışan Aristotelesçi ve kartezyen geleneğe karşı çıktığı anlaşılır. Aristoteles'te özne kendisine hiçbir şeyin yüklenemediği ancak kendinde her şeyin yüklemlendiği töz olarak ifade edilir. Töz farklı potansiyel nitelikle donanma olasılığı olduğu halde her zaman aynı kalandır (Çüçen,2004:144).[34] Buna rağmen Heidegger'in insan tasavvurunda Dasein belirli tözlerle önceden belirlenmemiştir ve Dasein'ın olanağı onun gerçekliğinden önce gelecektir.[35] Dasein olanaklar çokluğudur. Bu çokluk ise bütünsellikli-birlikli bir yapı gösterir. İnsan ne bir töz, ne bir objedir (İnwood, 1997:29). Eğer Dasein'ı kategorileştirseydik onu nesne durumuna sokardık. Ancak Dasein mevcut bir nesne değil, varoluştur. Onun temel belirlenimleri ise kategorilerden ziyade, varoluşunu oluşturan yapılardır (Safranski, 2008: 230-231).

Heidegger varlığın anlamının, varolmanın ne anlama geldiğine yönelik açıklığa kavuşturma amacıyla yürüttüğü soruşturmasında Dasein'ın ontolojik yapısının en önemli özeliğini dünya-içinde-varolmasını (*in-der-Welt-sein*) 'varolma' olarak belirler. Dünya-içinde-varolma[36], Dasein'ın dünyaya karşı ortaya çıkışı değil, onun bizatihi içinde bulunmasıdır. Dünya-içinde bulunurken, başka Dasein'larla beraber de varolan Dasein'ın dünyayla ilişkisi Husserl'de olduğu gibi bir bilinç yapısı dâhilinde olmayıp dünya-içinde-varolmayla başlanılacağını ifade eder (Safranski, 2008: 229). Heidegger dünya-içinde-varolma kavramını ileri sürmesiyle Batı metafiziğinin

---

[34] Karş. Heidegger, 1962 s. 46-8.

[35] Dasein'ın varolmasını belirleyen bazı öncelikleri bulunmaktadır. Bunlar, ontik, ontolojik ve ontik-ontolojik önceliklerdir. Ontik öncelik varolanın varlığını belirleyen unsurlardır. Ontik önceliğe yönelik yorum, Dasein'ın egzistansiyel analizini gerektirir. Dasein'ın ontik önceliği ontolojik olarak bulunur. Bu, varoluş belirlenimi temelinde Dasein'ın kendi kendine ontolojik olmasıdır. Ontik ontolojiklik ise, diğer Dasein'ların varlığının olanaklılığını içerir. Bkz. Heidegger, 1962: 11-12. Dasein'ın dünyanın dünyasallığında hali ise, ontik anlamda kendisine en yakın ontolojik anlamda ise uzak olandır; ancak önontolojik anlamda o kendine yabancı olmayacaktır. Heidegger, 1962: 16.

[36] Heidegger'in öne sürdüğü bu kavram birlikteliği Husserl'in insan gerçekliğine kapatılmasının sonucu olarak bir dünya-hayatı (*Lebens-Welt*) değildir ya da bir sürahi için *in-sein*'ın yaratılmış olması da değildir. Dünya-içinde-varolma Dasein'ın ona aitliğiyle külli belirleyicisidir. Bkz., Steiner, 2003: 119.

gömülmüş dualizm tehlikelerini bertaraf etmeye çabalar. Bunun nedeni dünyanın varolmanın, olagelmeyi sağlayan açıklığın bizzat kendisi olmasıdır (Steiner, 2003: 119- 120). Dasein'ın dünyada karşılaşacağı ilk şey nesnelerdir/gereçlerdir[37] (*Zeug*). Bu gereçler, Dasein'a iki şekilde sunulur: "el-önünde-mevcut-varlık" (*Vorhandensein*) ve "el-altında-olan-varlık" (*Zuhandensein*).[38] Bunlar, varlığın bize sunuluş tarzlarıdır. El-önünde-mevcut-varlık teorik açıdan bilinen nesne türleri olarak ontik varlıklarken, el-altında-olan-varlık Dasein'a sunulan hazır nesnelerin birlikteliği ve varlığın anlamını bulan ontolojik varlıklardır (Çüçen, 2000: 41). Gereçle girilecek asli ilişki gerecin ne olduğunu da ele verecektir.[39] Dasein'ın varlığını belirleyen karakteristik yapısında, 'dünya-içindeki-varolma'-nın 'hergünkülüğü'nde Dasein, olağan yaşam akışı sırasında kendi varoluşunun anlamına ilişkin sorunun henüz farkında değildir. O hergünkülükte herkes gibi yaşayarak, eylemekte ve düşünmektedir. Heidegger hergünkülük (aleladelik/kamusallık) içinde benin kendine yabancılaşarak *das Man* olduğunu ifade der. Şu halde onun kim olduğu sorusunun yanıtı onlar olacaktır ya da herhangi biri. Bu anlamda *das Man Eigenlichkeit'* in yani Dasein'ın somut, tekil gerçekliği olarak sahih olma olanağının tam karşısındadır (Steiner, 2003:129). Dolayısıyla burada Dasein varoluşuna yönelik 'otantik' kavrayıştan uzaktır. Bu durumu düşkünlük olarak ifade eden Heidegger, düşkünlüğün lakırtı, ve müphemiyet fenomenleriyle kendisini belli ettiğini ifade etmektedir (Heidegger, 1962:163). Otantik olmama Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına dayalı düşkünlük (*Verfallen*)[40] olarak onun yersiz-yurtsuzluğunun göstergesidir. Düşkün dünya-içindeki-varolma ayartıcı ve yatıştırıcı olduğu için, Dasein'ın en kişisel varlık imkânının üzerini örter, bu nedenle de yabancılaştırıcıdır. Heidegger'in Hümanizm Üzerine'de ifade ettiği üzere:

Varlık Takdiri olarak yabancılaşma, Metafizik şeklinde ortaya çıkar,

---

[37] Gereç olarak *Zeug,* somut şeyler, gerçek olan, varolan, alet, durum, koşul anlamına gelen Grekçedeki *Pragmata'* ya karşılık gelir. Bkz. Liddell And Scott, 1883: 1457.

[38] Heidgeger Dasein'ın dünya-içinde karşılaştığı nesneler için aynı nesnenin Dasein'ın onunla kurduğu münasebete göre *Zuhandensein* ya da *Vorhandensein* olacağını belirtir. Bu anlamda *Natura* fizikçi için *Vorhanden* iken; ya da bir kaya jeolog için *Vorhanden'* ken; aynı kaya bir heykeltraş için onunla kurduğu asli ilişkide *Zuhanden* olur. Steiner, 2003:124.

[39] Bu noktada çekiç örneğine bkz. Heidegger, 1962:67.

[40] Düşüşün oluşturduğu durumdur.

> Metafizik tarafından hapsedilir ve aynı zamanda üstü Yurtsuzluk olarak örtülür. (Heidegger, 2013:13).

Şunu da belirtelim ki yurtsuzluğun en önemli nedeni Dasein'ın dünya-içine fırlatılmış olmasıdır. Dasein'ın dünyaya fırlatılmasının sebebi onun Batı düşünce geleneğindeki aşkın varlık-öz anlayışının aksine varlığı zamansal kılma uğrunadır. Bu zamansallığın yurtsuzluğunda varlığın ışığı içinde varolan, varolan olarak belirecektir (Heidegger, 2013:22):

> Bunun anlamı şudur: insani Varlığın ek-sistent karşı Atımı olarak animal rationale'den fazladır; kendini öznellikten çıkarak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan, Varolanın efendisi değildir. İnsan varlığın çobanıdır… O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatini korumaya çağrılmış olmasında yatar. Bu çağrı, Var-olmanın Fırlatılmışlığının çıktığı Atım olarak gelir (Heidegger, 2013:34).

Heidegger, **Hümanizm Üzerine Mektup'**ta yurtsuzluğun, dünyanın kaderi olduğunu belirtirken gerçek felsefenin de eve dönüşün ve kendimizi bulmanın yolu olduğunu ifade eder. Yabancılaşma ve yurtsuzluğun sonucu olarak Dasein sahih anlamından uzakta kendi varlığının anlamını kavramaktan bitap düşmüş olarak tekinsizlik içinde varolma-olmama arasında olan bir muğlaklıkta ya her şeye kayıtsız kalır ya da neyin kendisi hakkında önemli olduğunu ayırt etmeden her şeyi önemli kılar. Böylesine bir müphemiyette oluşan metafiziksel sıkıntı olarak ontolojik-egzistansiyal kaygı, hiçlik karşısında varlığın kaderini değiştirme imkânını da kendinde bulunduracaktır. Kaygının sesine kulak kesilen Dasein sadece otantik varolma olanağını gerçekleştirebilecektir. Bu noktada Heidegger 'sıkıntı' terimini kaygıyla birlikte ele almaktadır. Varlığın anlamının olanağını açığa vurma örtük biçimde sıkıntı sonrasında kaygı ile açığa çıkacaktır. Kaygı, kaygı duyulana yönelik ihtimamlıkla ile beliren bir ruh halinin tezahürüdür (Heidegger, 2013:205). Kaygıyla Dasein kendini seçmesinin serbestliğinde varlığı ile karşı karşıya kalacaktır. Bu sayede insan varlığa giden yakınlığı yaşayacaktır. Böylece dünya-içinde fırlatılan insan varlığın açıklığında duracaktır (Heidegger, 2013:42). Burada sahih oluşu belirleyen şey ise Dasein'ın varoluşu karşısında tavır alabilmesinde açığa çıkan

'kararlılığı'dır (*Entschlossenheit*).[41] Kararlılığın kendini öndelemesinden (*Vorlaufen*) bahseden Heidegger, bu temelde varoluşsal anlamın gerçekleştirildiği yer olduğunu söyler. Bu, Dasein'ın zamansallığında süregelen bir olmuşluk durumu (*Gewesenheit*) olarak mevcut bulunma durumuna ulaşır. Varlığın huzurunda bulunmadaki kararlılıkta tutulan ise olanaklardır (Heidegger, 1962:311).

Bu bağlamda kararlılık Dasein'ın ekstatik zamansallığı temelinde onun sahih-otantik varlığını serimlemesine ve varlığının *aletheia*'sının anlamını keşfedişine neden olacaktır. Heidegger'in bu keşfin bir kereliğine olmadığını ileri sürüşü Klasik felsefede öne sürülen değişmez, zamandışı-tarihdışı olarak öne sürülen hakikat-varlık-öz anlayışının da eleştirisini sunmuş olur.

---

[41] Almanca *Schlossenheit* kapanmışlık durumuyken başına gelen önek olarak *Ent*'le, kapanmışlık durumunu açılarak oluşan belirginliği ihtiva eder. Bu anlamda *Entschlossenheit* kararlılık, azimlilik, emek harcayarak bir şeyin üstlenilmesi durumuna karşılık gelir. Bkz. Steuerwald, 1974:190.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak varlık muhayyilesinde öz, varoluş meselesini aydınlık kılmak üzere giriştiğimiz çalışmamız hakikat, öz, töz, varoluş sorunlarıyla gün ışığına çıkan 'varolma' problemiyle bizi karşı karşıya getirerek durağan, değişmez bir töz/öz anlayışı yerine bizzat varolmanın anlamının ne olduğuna yönelik 'düşünme'ye davet edecektir. Felsefenin geçmişine baktığımızda bu davetkâr tavrın nedeni, Presokratiklerin 'düşünme'yle kazandırdıkları 'oluş-değişim problemi'dir. Öyle ki Greklerin eserlerinde sıkça dillendirdiği *to einai (to be)* her ne kadar varoluşsal ve yüklemsel kullanımında muğlaklığı muhafaza etse de onun "olma" kaygısı 'varolma'ya dönüşecektir.

Öte yandan bir şeyin olduğunu söylemek, onun varolduğunu söylemeye eş değer olmasından ötürü 'olma', 'varolma' nezdinde anlaşılacaktır. Bu anlamda ruhu olan *physis*'in gerçekliğinin ne olduğu bizzat 'olma'ya içkindir. Ancak varlığın varlık olması bakımından kendini *physis* içinde serimlemesinde, varolan çokluğun mahiyeti 'olma'dan kaynaklanan oluş meselesinin gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Çünkü olma bir anlamda da bir şey haline gelme anlamını taşıyarak şeyin 'olanlığı'ndan başka bir şeye; 'olmamaklığı'na dönüştür. Burada sorun varlıktan çıkma olarak olma-varolmamada, olmayan bir şeye dönüşümün imkânı meselesidir ki Grekler için bu noktada henüz 'hiçlik' fikri olmamasından ötürü felsefede oluş meselesine bağlı nitelik meselesi zuhur etmiştir. Bu oluş meselesinde, ruhu olan *physis*'in mahalinde insanların doğması, büyümesi ve ölmesi, yeşil bir yaprağın sararıp solması, mevsimlerin değişmesi… gibi çoğaltabileceğimiz örneklerden yola çıkarak varolansal düşünüşten, varlıksal düşünüşe diğer bir ifadeyle eyleme alanı olarak *praksis*'ten *theoria*'ya geçilir. Bu noktada görünüşe gelen sonsuz çokluk ve her an değişen *kosmos*'ta değişmeden kalan bir şey ve birliğin ilkesini bulma arayışı varolma kaygısından ileri gelir.

Varolma Hellenler için bir yandan nesne olmanın ne anlama geldiğini araştıran varolan olarak varolanın özüne yönelik şeyin soruşturmasıyken, diğer yandan Delphoi Tapınağı'nın kapısında yazan 'kendini tanı'manın anlamının keşfine yönelik onu meraklandıran, varoluşunu bilmeye, anlamaya götüren bir 'kendilik bilinci'nin keşfinin de istemidir. Çünkü bir Hellenden beklenen ahlaki bir tavır alarak felsefe yapma etkinliğini sürdürebilmesidir. Yalnızca İlkçağ doğa düşünürlerine özgü bu felsefi tavrın nedeni, Antik felsefe için geçerli olacak ontolojik bir meselenin aynı zamanda epistemolojik ve etik bir meseleyi içermesinden kaynaklanır. Böylece Hellenler

kendisinin sebebi olan bir özdek'i, öz'ü felsefi düşünmenin tutarlılığı ve sistemliliği içinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda Guthrie'nin belirttiği üzere;

> İnsan anlığında, değişme boyunca varolmaya devam eden kalıcı bir şey arama gibi, kökleri derinliğe uzanan bir eğilim var görünmektedir. Bunun bir sonucu olarak, açıklama arzusu, yalnızca yeni ve farklı görünenin, ta baştan beri orada olduğunun bulgulanmasıyla doyurulabilir görünür. Gözle görülür değişmenin gerisinde yatan bir özdeşlik[42] kalıcı bir özdek, niteliksel değişmelere karşın koruma ve aracılığıyla, bu değişmelerin açıklanabileceği bir töz (cevher) arayışı, işte bu durumun sonucudur (Guthrie, 1999:31).

Bu bağlamda Presokratikler *kosmos*'un; tüm varolanların (*ta onta*) kendisinden meydana gelen 'şey'e değişmez bir yapı atfetmiş öz'ü, bu ilke ve kökensel varlıkta aramışlardır. Burada varoluş- öz ayırımı tam olarak belirgin olmamakla birlikte bu ayrımın ise ilk defa ünlü *Mağara Benzetmesi*'nde öne sürüp *idea* anlayışında temellendiren, *eidos-essentia* ayrımıyla özcü felsefenin güzergâhını belirleyen Platon olmuştur.

Platon'un mihmandarlığında Aristoteles ise ilk defa form ve maddeden oluşan birleşik varlığın tam bir varlık; töz olduğunu ve cisimsel bir varolma gerçekleştirdiğini öne sürmüş öte yandan da oluş meselesini aydınlık kılabilmek ve ontolojisini sağlam zemin üzerine kurabilme uğruna ileri sürdüğü ikincil tözlerle tözü (*ousia*), değişmezlik kisvesine büründürerek ihtiyatlı bir tavır almıştır. Aristoteles'in bu töz anlayışı Ortaçağda *substantia* sorununa dönüşerek Skolastik düşünce anlayışındaki *formal substantialis* (formel töz) ve *causa immanens*'in (içkin neden) aynılaştırıldığı bir savın kabulüne yol açmıştır.

Öte yandan töz nezdinde varlığın durağanlığı Descartes'ın en dolayımsız kesin, *evident* bilgi olarak keşfettiği '*cogito ergo sum*'uyla

---

42 Varlığın özdeşliği ilk defa Parmenides'in ünlü tümcesi ile özcü geleneğe seslenir: "zira özdeş (aynı) olma varlık olduğu kadar düşünmedir" (*to gar auto noein estin te kai einai*). Bu tümce Batı metafiziğinin homojen varlık anlayışını oluşturmasına sebebiyet vermiştir. Ancak Heidegger bu tümceyi yeniden yorumlayarak sanılanın aksine bir sav içerdiğini ileri sürer. Bunun için Heidegger "aynı olan" *(to auto)* kavramı üzerine odaklanarak birbirine aynı-özdeş kılınanın birbirlerine olan aitliğini sunduklarını belirtir. Bu anlamda düşünme ve varlık aynı olana aittir. Birbirine ait olan ise birbirleriyle birlikte olma vasfına da sahip olacaktır. Ait olma; varlığa içkin olma; bizzat içinde olma ve varlık tarafından sarmalanmadır. Bkz. Heidegger, 1817: 23-24.

modern tözün görünümü, varoluşun *res extensa* ve *res cogitans* temelinde Kartezyen anlayışın; dualizminin ileri sürülmesine neden olmuştur. Bu dualist çizgi, varlığın ikilemini sunmakla birlikte, *cogitans*'ın *extensa* karşısındaki üstünlüğünü savunarak sahih varolmanın ancak bir us'la olabileceğinin de izahıdır. Ancak Batı düşüncesini oluşturan bu modern anlayışı izleyen tarihsel süreçte, artık durağan bir form ilkesinin yeterli olmayışı bir yasa olacak şekilde matematiksel formülün dayanak olarak temele alınmasına neden olmuştur. Bu dönüşüm sadece kavramsal olmayıp kategorilere yönelik bir dönüşümün yaşanmasına da yol açmıştır. Dolayısıyla bu, tikellerin olup bitmesine dayalı değil, sayısız olayların ortalamasına yönelik istatiksel bir yasa olmaktadır. (Hartmann, 1998: 47).

Kategorilerdeki değişim Hegel'in töz olarak öne sürdüğü nesnel tin kategorisini felsefe sahasına çıkarmıştır. Bu anlayış, tözün bir kategori olarak tinin tarihin taşıyıcısı durumunda bireylerin ve kuşakların değişmesinin ötesinde devamlılığın-sürekliliğin esas kılınmasıdır. Böylece Hegel töz olarak tini düşünce dünyasına dâhil ederek mantık ve kategoriye ek olarak tözü yaşama alanına sokmuştur; deyim yerindeyse tin artık kapıdan içeri girmiştir. Fakat Hegel tözün değişim içinde olduğunu ileri sürerek Antikiteden beri gelen oluş meselesinin üstesinden gelmeyi salt düşünme temelinde, ebedi bir şimdide sunulan tözle aşma denemesine girse de Heideggerce konuşmak gerekirse tözde "mevcûdiyet krizi" halen devam etmektedir. Çünkü öne sürülen töz, değişime tabi olup tarihsel kılınsa da ebedi bir sürekliliği olması bağlamında zamansız bir varlık anlayışıyla gün ışığına çıkar. Hartmann'a bu konuda kulak kesilmek gerekir:

> Bu kategoriyle, substansın devamlılığı dışında, başka devamlılık biçimlerinin — taşıyıcısız devamlılık, değişen öğelere (taşıyanlara, kişilere) dayanan devamlılık gibi biçimlerin— de olduğu inandırıcı bir biçimde açıklığa kavuştu. Bu, taşıyıcı öğelerin iç bağlılığıyla ve sürekli olarak birbiri üstünde kurulmalarıyla gerçekleşen bir devamlılıktır. Çeşitli türden dönüşümlere tarihte yer bırakan bu tür devamlılık, tinin başka bir temel kategorisidir. Ama bu kategori de bugün hâlâ yeni yeni kavranmaktadır (Hartmann, 1998: 50).

Diğer yandan şunu da belirtmek icap eder ki, Hegel'in mantıksal salt düşünmeyle belirlediği tözü devamlılık esasında varlığın aynılığının birliğini de tesis edecektir. Bu noktada Platon'un gölgesinde kalan Kant ve Hegel'in idealizmiyle varlık, özdeşliğinin birliği içinde her daim bir aynılık içinde tasavvur edilmiş, kendi

birliğinde hüküm süren dolayımı ile kendisini anlatmaktan mahrum kılınmıştır. Nesnelerin aynılığı bilimin de bu temel üzerinden yükselmesine ve ilerlemesine olanak vermiştir. Bu anlamda Batı düşüncesinde bu kıstasta Platon'dan beri gelen özcü gelenek eşliğinde felsefenin mutlak bir mevcut olanı imlediği savına karşılık, modern bilimin evrensel olma anlayışının gelişimi de dikkat çekicidir. Mevcudiyetin bulunuş dâhilinde olduğu savı, bilimlerde şimdide belirgin her türlü maddenin eş zamanlı olarak gerçek olduğu anlayışının da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlayış varlığın mutlak zorunlu bir gerçekliğe sahip olduğu tezini kendinde barındırır.

Bu doğrultuda modern insanın asıl anlamından uzaklaşan *tekhne* nezdinde 'düşünme'si ile karşılaştığı yurtsuzluk ve yabancılaşma[43] fenomenolojik varoluşçuluktan, mantıksal pozitivizme dek Descartes'ın Kartezyen düşüncesi ve İngiliz empirizmine, pragmatizme dek uzanan felsefi ilintinin de sonucu olmaktadır. Öyleyse Batı düşüncesinin varlığının, özün ve varoluşun yazgısı, varlığın mutlak bir mevcudiyetle sunulduğu bir tasavvuru öne sürmektedir. Bu tasavvurda öz, varoluştan öncelik kazanarak varlığın yazgısını bu kisveye sokmaktadır. Bu anlamda varlığın ne'dirliğine takılıp kalınma epistemolojiyi önceleyen bir düşünmenin tezahürü olarak varlığın bir bütün olarak soruştulmasından onu mahrum kılarak öz'cü düşünme geleneğine bürünülmesi anlamına gelecektir. Bu özcü gelenekte varlık, zamandan, tarihten muaf tutularak durağan; ebedi bir şimdiye (*aei nün*) sabit kılınmıştır. Bu ebedi şimdilikte metafiziğin özü, düşünmenin özüne bağlı kılınmıştır. Ancak burada "düşünme" Greklerin *tekhne*'sinden ayrı, modern bilimin *tekhne*'siyle düşünme etkinliğinin gerçekleştirimidir. Bu düşünme sahih düşünme yetisinin yitirilmesine yol açmıştır. Arendt'i bu noktada anmak yerindedir:

> İnsan şeyleri "evrensel", mutlak bir bakış açısından yapabilirken ki filozofların asla tahayyül bile edemedikleri şey buydu, geleneksel felsefenin ölçüt ve ideallerini aynı anda hem gerçekleştirip hem de alt edecek evrensel, mutlak terimlerle düşünme melekesini yitirdiler. Yer ile gök arasındaki eski dikotiminin yerine şimdi, insan ile evren veya insan aklının anlama kapasitesi ile insanın gerçek bir

---

[43] Yabancılaşma, insanın varlıkla bağının koparılması olarak ben'e (insan varlığına), dünyaya duyulan ilginin bertaraf edilerek varlığının anlamından uzaklaşıp, dünya-içinde varolanlara yönelik bakışın araçsal şeylik konumuna getirilmesidir.

kavrayıştan yoksun bir şekilde keşfedip kullandığı evrensel yasalar arasında yeni bir dikotomimiz var (Arendt, 2013:386).

Bu kisvede *logos*'un himayesinde bir öz'de beliren metafizik, varolan olarak varolanı ya da varlık olarak varlığı genel olanı, genel geçer temel olanda ya da temellendirici bir ilk ilke, kaynak; kökende kurmaya; inşa etmeye çalışmıştır. Burada varolanın varlığına mutlak-değişmez bir ilkenin tayin edilmesi söz konusu olur. Bu yönüyle Klasik özcü metafizik, varlığı hâlihazırdaki mutlaklığını tüm gösterişliliğiyle sunarak onu töz, *idea* (*eidos*), *energeia*, nedensellik… olarak tanımlamıştır. Bundan dolayı bu özcü anlayış öz'de kendini ilk ilkeyle ele veren bu kurucu; inşa edici kökene hesap verme ve onun sorumluluğu altında olma durumunda kalır. Varlık ise bu andan itibaren kendini *logos*'un himayesinde olacak şekilde ancak onunla anlaşılabilecek ilk ilke; kurucu temel ile kendini aşikâr kılarak muhayyile edecektir. Özün doğası içinde bu tahayyül edilen varlık, mantık kuralları ve kategorilerle tanımlanarak 'düşüme'nin tekinsizliğini oluşturacaktır.

O halde düşünme, varlık önünden geri çekilip düşünülmesi gerekenden kendini muaf tutarak; –varlık- düşünülmeden kalarak salt düşünmenin yurdunu tutar. Varlığın ontolojik öncelikli düşünüşünden mahrum kılınmasına karşı yapılacak düşünme'ye yönelik serzeniş, öz'ün varoluştan önce gelmesinin önüne geçme bağlamında ilk olarak varoluşçuluktan gelmesine karşın, varlığa ilişkin girişilecek soruşturmada bu ontolojik-egzistansiyal hazırlık evresinden sonra esaslı ve ihtiyatlı bir tahrip Heidegger'in eserlerinde vücûd bulacaktır. Tüm felsefe tarihine karşı ve tüm *a priorik* ilkeleri felsefeden yerinden ederek bizi 'düşünme'ye davet edecek soru tüm ihtişamıyla kendi varlığımızla bizi baş başa bırakacaktır ki bunlar: Varlığın anlamı nedir?; Varolma ne demektir? Neden varlık zamandan ayrı düşünülsün? sorularıdır. Onun Klasik felsefe geleneğine yönelik bu tahribi, reel zorunluluğun değişmez, tarih-zamandışı özsel bir varlık telakkisindeki zorunluluğun da reddiyesini ve ısrarkâr -talepkâr bir tavırla insan-varlık arasında kurulması gereken bağın tesisinin temennisini taşır. İnsan ve varlık arasında bağın kurulma talebinin nedeni, onları tek bir çatı tarafından çevreleme (*Ge-stell*) talebidir.

Dünya, varlığı ve insanı kendi çatısında çevrelemeye, çepeçevre sarmaya çalışır. Bu uğraşla çerçeveleme, bir yandan kurulacak bağı tesis ederken, varlığı varolandan ayırmayacak şekilde ancak onu da ayrı kılmayacak temelde onun anlam ve mahiyetini açığa çıkarması

bağlamında ontolojik bir tavır alırken, diğer taraftan insan varlığını sıkışıp kaldığı modern *tekhne*'nin özünden, düşünme yapısından ve logosantrik Kartezyen düşünme eğiliminden çekip çıkarmaya çalışırak egzistansiyal tavrını sergileyecektir. Bunun için modern bilim ve Batı düşünce geleneğinde insan-varlık arasındaki bağın neden ve nerede ilişkili kılındıkları bu çevrelemeden (*Ge-stell*) seslenen bir formun –*modus*'un- sunuluşudur. İnsan ve varlığı çevreleyen, Batı metafiziğindeki mevcudiyet gözetiminde değil, insan varlığının hazır sunulmayan bir varlık tahayyülünde bizzat hakikatin (*aletheia*) kendisinden zuhur eder. Bu hakikat *a priorik* ya da değişmez öz ve tözlerle sunulanın aksine, zamansal-tarihsel kılınışıyla kendini ele verecektir. Dolayısıyla varlık-insan arasındaki kurulacak bağın tesisi ontoloji karşısında mantık ya da epistemik düşünmenin önceliğinde öne sürülenden çok daha fazlasını; ontolojik-egzistansiyal bir dayanağı şart koşacaktır. O halde varlığın özdeşliği-aynılığı-homojenliği olarak ileri sürülenle değil, özce birlikte olma dâhilinde öz-lemenin özünden teşekkül eder.[44] Bu anlamda birbirine ait olan ve birlikte olan, birbirini özlemeden de esin alır. Çünkü ancak birbirine ait olan birbirini korur, muhafaza eder (*das Ereignis*) ve bir özlemle varlıkta sükûn eder.

Bu bağlamda çalışmamızın girişinde belirttiğimiz üzere tüm felsefe tarihi varlığın ve ondan neşet eden meselelerin tarihiyse, bizzat varlığın ne'dirliğini sorgularken onun anlamı ve mahiyetinin önemini göz ardı etmek yerine, varlığı tüm yönleriyle düşünmeyi yeniden talep eden, varlığın anlamının ne olduğunu yeniden soruşturan 'düşünme'-nin bizzat kendisine yeniden kulak kesilmek gerekir.

Kaynaklar

Arendt, Hannah (2013). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyol, O. Faruk (2005). *Thomas Aquinas; Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Aristoteles (1951). *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Aristoteles (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles (2002). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi.

Aristoteles (2004). *Fizik,* çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Blackhamm H.J. (2012). *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşaklı, Ankara:

[44] Ayrıntılı bilgi için bkz. Heidegger, 1817:14.

Dost kitabevi.
Copleston, Frederick S.J. (1993). *A History Of Philosophy Volüme I*, Image Book Published By Doubleday.
Çotuksöken, Betül, Babür Saffet (2000). *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Çüçen A. Kadir (2000). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi.
Denker Arif Cemal, Bülent Davran (1973). *Almanca-Türkçe; Büyük Lügat*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
Descartes, Rene (1942). *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Basımevi.
Foulquie, Paul (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
Glare, P.G.W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*, Oxford At The Clarendon Press.
Gracia, Jorge J.E. (2002). Noonne, Timothy B., *A Companion To Philosophy Middle Ages,* Blackwell Publishing.
Guthrie, W.K.C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları.
Hartmann, Nicolai (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Ankara: TFK.
Heidegger M. (1817). *İdentity And Difference*, trans. Joan Stambaugh, Harper Grow Publishers.
Heidegger M. (1962). *Being And Time*, trans. John Macquarrie And Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd.
Heidegger M. (2009). *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek, Ankara: TFK Yayınları.
Heidegger M.(2000). *İntroduction To Metaphysics*, trans. Gregory Fried And Richard Polt, Yale University Press.
Heidegger M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, De Ki Sanat Yayınları.
Heidegger M. (2013). *Hümanizm Üzerine Mektup*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: TFK.
Heidegger M. (2014).*Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları.
Inwood Micheal (1997). *A Very Short Introduction: Heidegger*, Oxford University Press.
İyi Sevgi (2003). *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Bursa, Asa Kitabevi, 2003.
Kanu, Ikechukwu Anthony (2012). "The Problem Of Substance In Metaphysıcs", *Internet Afrrev Vol. 1* (1) January pp.24-29.
Kuçuradi, İoanna (2009). "Aristoteles'in Ousia'sı Ve Substans Kavramı", Çağın Olayları Arasında, Ankara: TFK.
Küçükalp Kasım (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayınları.
Leibniz, Gottfried,W. (1999). *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Afşar Timuçin, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık.

Leibniz, Gottfried,W. (2003). *Monadoloji*, çev. Ogün Ürek, İstanbul: Biblos Kitabevi.

Liddell Henry George, Robert Scott (1973). *Greek-English Lexicon*, Oxford At The Clarendon Press.

Nails, Debra (1979). "Ousia İn The Platonic Dialogues", *The Southwestern Journal Of Philosophy*, Vol. 10, No. 1, Spring pp. 71-77.

Nietzsche Wilhelm Friedrich (2003). *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.

Özcan Muttalip (2011). *Aristoteles; Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Bilgesu Yayınları.

Peters Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları.

Platon (1998). *Sofist,* çev. Mehmet karasan, Ankara: MEB Basımevi.

Platon (1943). *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası.

Platon (1997). *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, 3. Bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Platon (2001). *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon (2002). *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon (2009). *Theaitetos*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Poggeller Allemann (1994). *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Safranski Rüdige (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Sartre J. Paul, (1997). *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

Spioza Benedictus (2009). *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi.

Steiner George (2003). *Heidegger*, çev. Süleyman Sahra, Ankara: Hece Yayınları.

Tarnas Richard (2013). *Batı Düşüncesi Tarihi II*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1968). Varlık ve Oluş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

West David (1998). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Bursa: Paradigma Yayınları.

İnternet Kaynakları

Aristotle,"Metaphysics",ErişimTarihi:11.8.2018.(http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051).

Substance, Standford Philosophy Dictionary, Erişim Tarihî: 05.06.2018, (https://plato.stanford.edu/entries/substance/)

E

Bölüm 21: Özdeşlik ve Süredurum

A. Suat GÖZCÜ[1]

Giriş

Metafizik çalışmaları arasında 'zaman boyunca özdeşlik sorunu' oldukça önemli konulardan biri olarak görülür. Özdeşlik, en genel kullanımıyla, her bir şeyin kendisiyle olan bağıntısı (Hawthorne, 2003, s. 99) ya da geri kalan her şeyden ayrı olan anlamında kullanılır (Denkel, 1996, s. 71). Bu özdeşlik tanımları başta sorunsuz gibi görünse de özellikle çağdaş metafizik çalışmalarında bu konu üzerinde önemli tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Buna göre, bu tartışmalarda ister özelliklerinden bazıları değişsin ve geri kalanı aynı olsun ister özelliklerinin tamamı değişsin ister hiçbir özelliği değişmeden kalsın herhangi bir şeyin zamanın farklı anlarında nasıl oluyor da bir ve aynı şey olarak kalabiliyor sorusuyla karşılaşırız. Bu yaklaşımlar arasında bir şeyin zaman boyunca kendine özdeş kalmasını sağlayanın töz olduğunu savunanlar ve buna karşıt olarak, özdeşliğin bağıntı yoluyla sağlandığını savunanlar ortaya çıkar. Bu iki görüşün yanında bir de süredurum (persisting) ve dört-boyutçuluk (four-dimensionalism) gibi zaman bağlamında özdeşlik sorununu tartışanlar vardır. Bir de tür ortaklığı üzerinden tümeller bağlamında özdeşlik tartışmasıyla karşılaşırız. Bu yaklaşımlardaki ortak sorun, her şeyin zaman içinde varolmak zorunda olduğu ve bu nedenle zamanın tüm yüklemlerini taşıması gerektiği ön kabulüne dayanır. Dolayısıyla sürekli bir akış ve değişim içinde eğer şeyler kendilerine özdeş kalabiliyorsa bunun nasıl olduğunun açıklanması gerekir. Başka bir söyleyişle, herhangi bir şeyin başka bir şeye değil de yalnızca kendisine özdeş olması, özdeşliğin ne olduğunu ve nasıl sağlandığını açıklamaya

[1] Dr. Öğr. üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi.

yetmemektedir. Ancak her durumda da özdeşlik kavramının temelde bulunduğu söylenebilir. Çünkü herhangi bir şeyin o şey olduğunu ya da olmadığını belirlemenin koşulu, olumlu ya da olumsuz anlamda da olsa özdeşliğin temelde bulunmasıyla olanaklıdır. Şimdi, sözü edilen özdeşlik tanımını yukarıda belirttiğimiz bağlamlarda inceleyebiliriz.

1. Özdeşlik Tartışmasının Ana Hatları

Özdeşlikle ilgili tartışmalara bakıldığında oldukça farklı görüşlerle karşılaşılmaktadır. Bu yaklaşımlar ayrı ayrı göz önünde bulundurulduklarında özdeşlikle ilgili paradoksun ortaya çıkmasına neden olan ilkelerin olduğu görülür. Bunlardan biri nesnelerin değişim boyunca süredurduğuna işaret eden süredurum koşuludur. İkincisi, değişimde içerilen özelliklerin uyuşmaz olduğunu söyleyen uyuşmazlık koşuludur. Üçüncüsü şeylerin uyuşmayan parçalarının olmayacağını iddia eden çelişmezlik yasasıdır. Dördüncüsü, süreduran nesnenin değişimden önce ve sonra aynı nesne olması gerektiğini içeren özdeşlik ilkesidir. Sonuncusu ise, değişime uğrayan nesnenin kendisinde değişimde içerilen özelliklerin öznesine uygun olması gerektiğini ileri süren özneye uyma ilkesidir (Haslanger, 2003, s. 316-7). Tüm bu ilkeler bir arada düşünüldüğünde süredurumla ilgili karşıtlıklar ortaya çıkmaktadır, çünkü her bir ilke zamanda süredurum için gerekli olmasına karşın, birbiriyle çelişir. Tüm bu yaklaşımlar arasındaki temel karşıtlık şu iki argüman üzerinden yürütülmektedir:

1- Eğer herhangi bir şey değişiyorsa, değişimden sonra bu şeyin öncekiyle aynı olması olanaklı değildir.
2- Değişimden sonraki şey öncekiyle aynı şey değilse, bu durumda değişimden söz edilemez, çünkü hiçbir şey değişmemiştir ((Gallois, 2016) ve (Denkel, 1996, s. 45)).

İlk önermeye baktığımızda değişimin özdeşliği ortadan kaldırdığı ve ikinci önermede ise, ilkinin tersine, özdeşliğin aslında değişime karşın olabildiği iddia edilmektedir. Herhangi bir şeyin hem değişmesi hem de kendine özdeş kalması nasıl olanaklıdır? Burada karşımıza iki farklı anlamda özdeşlik anlayışı çıkar. İlkine göre özdeşliğin niteliklerle ilgili yönüdür ve diğeri de sayısal olarak özdeş olmayla ilgilidir. Nitelik bakımından iki şeyin, bunlar ister aynı ister farklı temporal aralıklarda olsun, eğer aralarında ayrım yoksa, onların sayı bakımından iki tane ama nitelik bakımından birebir aynı oldukları söylenir. Diğer durumda ise, farklı temporal aralıklarda olsa bile

sayısal olarak özdeşlikten söz ediliyorsa, bu durumda burada tek bir şeyin olduğu söylenmektedir. Bunun yanında, ikinci durumda onların nitelik bakımından özdeş olmaları zorunlu değildir.

Özdeşlikle ilgili klasik yaklaşımlara bakıldığında, nesnelerin zaman boyunca özdeşliklerini koruduğunun ve süredurduğunun ileri sürüldüğü görülmektedir (Oderberg, 1993, s. 2 ve 4). Bu konuda sıklıkla Leibniz'in 'Ayrıştırılamazların Özdeşliği' yasasına gönderme yapılmaktadır. Onun bu konudaki görüşü şu şekilde formüle edilebilir: Eğer iki şey birbirine eşitse, bu iki şeyin taşıdığı özellikler de aynı olmalıdır, ya da tam tersi geçerlidir. Yani iki şey aynı özellikleri taşıyorsa bu durumda bu iki şeyin eşit olduğu söylenmektedir (Leibniz G. W., 1969, s. 687). Bu iki şey arasındaki bazı özelliklere kip (modal) olarak işaret edilir ve kip özellikler (renkler ve yayılımlı olma gibi) olanaklı ya da zorunlu daha fazla özellikleri içerebilir. Bu da herhangi bir şeyin değişimden önceki haliyle sonraki hali arasında, birbirleriyle birebir aynı özellikleri taşımasalar da özdeşlik bağıntısının kurulmasına olanak sağlamaktadır. Ancak süredurum açısından bakıldığında değişimden kaynaklı bazı sorunlar ortaya çıkar, çünkü değişim, özdeşliğin ortadan kalkmasına neden olur (Miller, 2006, s. 28-9). Miller'da gördüğümüz gibi, buradaki asıl sorun süreduran bir nesnenin farklı zamanlardan farklı özellikler taşımasına karşın nasıl kendine özdeş kalabildiğiyle ilgilidir.

Bu konuyla ilgili bazı tartışmalar yürütülmektedir. Özellikle Leibnizci özdeşlik eleştirisi bakımından Black'in argümanları dikkat çekicidir. Black açısından aynı özelliği taşıyan iki şeyden söz edildiğinde bazı sorunlar ortaya çıkar. Çünkü, a ve b özelliklerini taşıyan X ve Y nesnesinden söz edildiğinde bu iki nesnenin aslında bir ve aynı şey olduğu, sonunda tek bir nesnenin (ya X ya da Y) olduğu görülür (Black, 1999, s. 66, 69-70). Bu durumda, yüklemler birbiriyle aynı olan iki şeye değil ama tek bir şeye yüklenecektir. Dolayısıyla çelişki ayrımların ortadan kalkmasıyla giderilir. Böylece, tümüyle aynı olmaya dayalı bir özdeşlik anlayışının yanında bir de parçaların uyumuyla ilgili özdeşlik anlayışı bulunmaktadır ve bu tartışma nesnelerin zamanda süredurumları sorununu gündeme getirmektedir. Zaman boyunca değişime karşın nesnelerin kendilerine özdeş kalarak süredurmaları, nesnelerin değişimden önceki parçaları ile sonrakiler arasında kurulan özdeşlik bağıntısının kapsayıcılığına bağlıdır. Bununla ilgili olarak, yazının devamında ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, üç-boyutçuluk ile dört-boyutçuluk, süregelim ile dayanım teorileri arasında yapılan tartışmalarla karşılaşılmaktadır.

2- Değişime Karşın Özdeş Olma Sorunu

Herhangi bir şeyin zamanın bir anında kendine özdeş olması ile bu şeyin zaman boyunca kendine özdeşliğini koruması arasındaki ayrım çağdaşlar arasında oldukça tartışılan bir konudur. Buradaki en önemli sorun şeylerin süredurumlarıyla (persisting), yani süreduran şeylerin kendi özelliklerini zaman boyunca değiştirmeleriyle ilgilidir. Haslanger'ın işaret ettiği gibi, değişimle ilgili en önemli bilmecelerden biri hiçbir şeyin zaman boyunca süredurmadığıyla ve her bir varolanın geçici olduğuyla, yani zaman boyunca kalıcı olmadığıyla ilgili bir tartışmayı içerir (Haslanger, 2003, s. 315-6). Buna göre, eğer şeyler zaman boyunca kalıcı değilse, sonra varolanın önce varolandan farklı olduğu sonucuna varılır. Burada iki tür değişim ya da öncekiyle aynı olmama durumu ortaya çıkar. İlki, şeylerin taşıdıkları özelliklerin değişimiyle ilgilidir ve diğeri de onların uzay bağıntılarının ve temporalliğinin değişmesiyle ilgilidir. İlk durum göz önünce bulundurulduğunda, şeylerin özellikleri değiştirmesiyle süredurum olanaksızlaşır. Ama bu çıkarım süredurum açısından kabul edilemez. İkinci durumda da süredurum sağlanamaz. Örneğin, sabah manavdan alınan bir elma ile akşam mutfaktaki masanın üzerinde duran elma hem farklı uzay bağıntıları taşımaları hem de farklı temporal aralıklarda bulunmaları bakımından birbirinden farklıdır, yani bu iki durumdaki elma birbiriyle özdeş değildir. Buna karşın, eğer nesnenin her iki durumu birbirinden bağımsız bir yolla göz önünde bulundurulursa, bu durumda bir çelişkiden söz edilmez çünkü her bir durumda nesne kendine özdeştir. Ancak bu iki durum arasında özdeşlik bağıntısı aranırsa eğer, nesnenin ilk durumdan ikinci duruma, bazı bakımlardan değişmesine karşın nasıl süredurduğu sorusu ortaya çıkar. Süredurumları bakımından burada nesnenin ya zamana yayıldığı ve bu yolla farklı uzay ve temporal konumlarda parçalarıyla yayılmış olarak varolabileceği ya da nesnenin tümüyle içinde bulunduğu temporal aralıktan bir sonrakine tümüyle geçtiği ileri sürülebilir.

Böylelikle, süredurumda nesne ya sayısal olarak kendine özdeş olmalı ya da nesnenin parçaları arasındaki ayrım belirlenmiş olmalıdır. Eğer bu iki koşuldan biri sağlanamazsa, şeylerin fazla sayılmaları gibi bir durum ortaya çıkabilir (Lowe E. J., 1999, s. 30). Süreduran nesnelerin özdeşliklerinde, ya her bir parçanın (süregelim görüşüne göre) bir diğerinden ayrıştırılmış olması gerekir ya da

zamanda bütün olarak ilerleyen nesnenin (dayanımcı görüşe göre) sayısal özdeşliğini koruduğunun verilmiş olması gerekir. İlk duruma göre, temporal parçalar arasındaki ilk ayrım sayısal olarak özdeş olmamakla ilgilidir (Black, 1999, s. 71). Örneğin, evinde bütün özellikleri bakımından birbiriyle aynı olan sandalyeleri saymaya çalışan biri onları birbirinden ayıran şeyi tespit etmezse, sandalyelerin sayısını karıştırabilir ve olduğundan fazla sayabilir. Aynı durum zamanda süregelen şeylerin temporal parçalarının uzanımları için de geçerlidir. Bu parçaların zamandaki konumlarının net bir şekilde belirlenmesi, parçaların birbirleriyle karışmasının önüne geçebilir. Lowe bu ayrımın ilk olarak nesnelerin adlarıyla sağlanabildiğine ve bu bakımdan nesnelerin adlarının altına neyin geldiğini belirlemek gerektiğine işaret eder; diğer açıdan da sayılan nesneler arasında anlamlı bağıntıların kurulması gerektiği üzerinde durur. Yani, özdeşlik bağıntısında parçaların sayımı yapılırken tüm nesneleri değil de bu parçaları tek bir nesne kavramı altında toplayan öğelere gönderme yapılarak sayılmalıdır (Lowe E. J., 1999, s. 32). Bu yöntemle birlikte nesnenin adına uygun olarak onun temporal parçaları arasında bir bağıntı oluşur ve parçaların o nesne terimi altında düşünülmesi sağlanır.

Bunun yanında, nesnelerin temporal parçaları arasındaki sayısal özdeşliğin nesnenin nasıl oluyor da zamanda değişerek süredurduğunu ve kendine özdeş kalabildiğini açıklamadığı söylenebilir. Sayısal özdeşlik, nesnelerin taşıdığı özellikleri büyük ölçüde geri planda bırakır, nesnelerin hangi bakımlardan değiştiği ya da hangi bakımlardan aynı kaldığı sadece sayısal özdeşlikle verilemez. Örneğin, kendi geçmişimize baktığımızda hayatımız boyunca geçirdiğimiz değişimlere karşın (hem süregelim hem de dayanımcılık açısından) yine de sayısal olarak kendimize özdeş olduğumuzu söyleyebiliriz. Öyle ki, zihnimizi bedenimizden ayırıp başka bir bedene yerleştirseler bile sayısal özdeşlik bozulmaz. Buna karşın, bu süreçteki değişimler oldukça belirgindir. Dolayısıyla sayısal olarak bir geçişli olma değil de temporal parçalar arasında özelliklerin taşınması bakımından bir geçişli olmadan söz edilse bile, bu parçalar kendi başlarına alındıklarında yine de bir geçişli olma durumu yoktur (Lowe E. J., 1999, s. 54). Çünkü temporal parçaların her birinde nesne yalnızca kendisine özdeştir, bunun için başka bir şeye gereksinmez. Buna karşın, geçmiş, şimdi ve gelecek temporal parçaların özdeşliği tikel temporal parçaların kendilerine özdeşliklerinde değil ama genel olarak nesnenin kavramı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu

edilebilir.

3. Temporal Evreler ve Özdeşlik

Zamanla ilgisi bakımından özdeşlik sorununun bir diğer yönü de temporal evrelerle, yani nesnelerin geçmiş, şimdi ve gelecekle olan bağıntısıyla ilgilidir. Bu alandaki tartışmalar iki karşıt iddia üzerinden ilerler:

i) Şimdici görüş (presentism) yalnızca şimdinin gerçek olduğunu, geçmiş ve gelecekte olanların ise olmadığını iddia eder.

ii) Ebediyetçi görüş (eternalism) zaman içinde olmuş olan, oluyor olan ve olacak olan her bir şeyin eşit bir şekilde varolduğunu ileri sürer.

Bu iki karşıt iddiayı özdeşlik bağlamında kısaca açıklayabiliriz. Buna göre, şimdici ontolojide yalnızca şimdi olanın varolduğu ve şeylerin yalnızca şimdiki haline özdeş olabileceği ileri sürülmektedir (Bourne, 2006, s. 4-6). Dolayısıyla, herhangi bir varolanın daha önceki haliyle özdeşlik bağlamında bir karşılaştırmasına burada gerek duyulmamaktadır. Buradaki temel iddia şudur: Artık olmayan ya da henüz olmamış olan, yani bir 'olmayan' ile şimdi edimsel olarak varolan bir şeyle karşılaştırmak olanaksızdır. Dolayısıyla, şimdi zaman aralığı dışında herhangi bir şeyin varoluşundan ve bu nedenle kendine özdeşliğinden söz etmek de olanaklı değildir. Bu anlayış içinde kalındığında süredurum bağlamında özdeşlik kabul edilmese de varolanın içinde bulunduğu şimdide kendine özdeş olduğu gibi bir yaklaşım kabul edilmektedir. Buna karşın ebediyetçi görüş ise geçmiş, şimdi ve gelecekte olan her şeyin eşit bir şekilde varolduğunu ileri sürer (Stoneham, 2009, s. 216-7). Dolayısıyla, bu görüşe göre süregelim değil de, dayanımcı görüşün özdeşliği sağlayabileceği düşünülür.

Bu bakımdan, süregelimci görüşün, şimdici zaman görüşünün savunduğunun aksine, dört-boyutçu bir ontolojiye yakın olması, bu görüşün farklı türden bir süredurum ve özdeşlik görüşünü savunmasını sağlar. Çünkü şimdici görüş yalnızca şimdi olanın gerçek olduğunu ve şimdi zaman bölümünün zamanı en doğru şekilde yansıttığını ileri sürerken, süregelim açısından ise temporal uzanıma, yani zamanın geçmiş ve gelecek evrelerine gönderme yapılır. Dayanımcı görüş bakımından ise şeylerin tümüyle şimdide varolduğunu, yani şeyin içinde bulunduğu zaman bölümünde tümüyle bulunduğunu iddia eder. Bu nedenle dayanımcı görüş,

şimdicilikten ayrılır ve ebediyetçi görüşe yaklaşır gibi görünmektedir. Buradaki en temel sorun, dayanımcı görüş açısından, şu an bütünüyle varolan herhangi bir şeyin daha önce varolanla bağıntısının kurulmasıyla ilgilidir. Diğer türlü farklı zamanlarda varolan bu iki şey arasında herhangi bir yolla özdeşlik bağıntısı kurulamaz. Bu nedenle Haslanger, varolan şeylerin varolmayan şeylerle herhangi bir bağıntı taşıyamayacağı yönünde bir karşı çıkışın olabileceğini söyler (Haslanger, 2003, s. 325). Örneğin, şimdi üzerinde yazı yazdığım çalışma masam için 'bu masa yalnızca şimdi vardır ve geçmişteki çalışma masam artık var değildir' denilirse, bu durumda, geçmişte varolan çalışma masasının süregeldiği ve şimdikiyle özdeş olduğu iddia edilemez. Başka bir söyleyişle hem artık varolmayanın süregelmesi hem de varolmayan bir şeyin parçaları içermesi olanaklı değildir (Merricks, 1998, s. 171-2). Dolayısıyla ister süregelimci ister dayanımcı görüş açısından olsun, eğer herhangi bir nesnenin süredurması, onun farklı zaman bölümlerinde farklı temporal parçalardan oluşması ya da dayanımlı bir yolla farklı özellikler taşıması anlamına geliyorsa, öyleyse süredurum şimdicilikle uyuşmaz (Oaklander, 1991, s. 27 ve 33).

Böylelikle, süregelen nesnelerin özdeşliğinden söz edildiğinde şimdici ontoloji dışında durularak özdeşlikle ilgili argümanlar geliştirilmektedir. Daha önce verilen örnekten hareketle, bir elmanın bir zaman yeşil ve başka bir zaman kırmızı olması, şimdici görüş açısından olanaklı değildir, çünkü elmanın tek bir şimdide iki farklı renkli olması olanaksızdır. Elma'nın her iki özelliği taşıyabilmesi için, onun farklı zamanlardaki varoluşları arasında temporal bir yolla ya da özellik örneklemi yoluyla bağıntının kurulması gerekir. Ancak böyle bir durumda renkleri değişmesine karşın elmanın zamanda kendine özdeş kalarak süredurduğu söylenebilir, çünkü farklı zamanlarda bu nesne farklı bağıntılarla temsil edilir. Bu bakımdan, şimdicilik yerine Haslanger'ın söyleyişiyle, dayanımcılık ile ebediyetçilik birlikte süredurumu daha doğru veriyor gibi görünmektedir. Böyle bir yaklaşımdan şu sonuç ortaya çıkar: Bazı şeyler farklı zamanlarda tümüyle şimdidir, yani şeyler farklı zamanlarda kendi şimdilerinde tümüyle varolur; aynı şekilde, farklı zamanlardaki halleriyle uyuşmayan bir bağıntı içerdiklerinden dolayı değişime uğrar (Hawley, 2001, 16-20).

Farklı zamanlarda varolan nesneler arasında bağıntı kurulurken süredurum açısından önemli olan, değişen özelliklerin ait oldukları nesneyle uyumlu olup olmadığıdır. Buna göre, değişim açısından

bakıldığında, bir zamanda varolan nesnenin başka bir zamanda varolan nesneyle özellikleri bakımından uyuşmaması gerekir. Çünkü diğer türlü, tüm özellikler her bir zamanda aynı olsaydı, böyle bir durumda değişim olmazdı ((Miller, 2006, s. 27), (Noonan & Lowe, 1988, s. 65)). Yukarıda verilen 'elma' örneğinde olduğu gibi, yeşil ve kırmızı renkli olma özellikleri birbiriyle uyuşmayan özelliklerdir ve bu özellikler karşıt olmalarına karşın aynı nesneye yüklenir, ama süregelimli olması koşuluyla. Süregelim sayesinde farklı temporal parçalarda karşıt özellikler çelişkiye neden olmadan nesnede taşınabilir. Bu yolla, nesnenin uyuşmayan parçaları farklı zamanlarda taşıması değişimi meydana getirir (Haslanger, 2003, s. 333). Nesnenin değişerek ya da başkalaşarak farklı zamanlarda varolması onun zaman boyunca sürdüğünü gösterir. Başka bir söyleyişle, nesnenin zamanda sürmesi, onun değişimden önce ve sonra varolmaya devam etmesi anlamına gelir.

Bununla birlikte, özdeşlik bakımından düşünüldüğünde de zaman boyunca süren nesne varolduğu her bir zamanda kendine özdeştir. Yani değişimden önce kendine özdeş olan ile değişimden sonra kendine özdeş olan şeyin de aslında birbirine özdeş olması gerekir, ki bu olanaklı değildir, çünkü değişim her iki nesnenin en azından özellik ve temporal konum bakımından başkalaşmasına neden olmuştur. Bu nedenle burada özdeşlik bakımından bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorun çağdaş tartışmalarda genelde iki farklı şekilde kendini gösterir: İlk olarak, herhangi bir A nesnesi X özelliğini taşır ve ikinci bakımdan ise, başkalaşımla birlikte A nesnesi X özelliğini kaybeder. Bu iki duruma bakıldığında ya A nesnesinin değişimden önce X özelliğini taşıyan bir şeye ya da değişimden sonra X özelliğini taşımayan bir şeye özdeş olması gerekir gibi bir sonuç ortaya çıkar. Eğer ilk durumdaki A nesnesi varolmayı sürdürürse, bu durumda bu nesne X özelliğini hala taşıyor olmalıdır; ki bu da nesnenin değişmediği anlamına gelir. Ama eğer A nesnesinin herhangi bir şeye özdeş olmadığı varsayılırsa, bu durumda da bu nesnenin sürdüğü ama değişmediği sonucuna varılır. Ama böyle bir anlayış nesnelerin zaman boyunca özdeşliğini açıklamaya yaramaz. Çünkü zaman değişimi içerir ve değişim nesnelerin farklı temporal parçalarda geçici farklı özellikleri taşıması anlamına gelir.[2]

---

[2] Temporal parçalar metafiziklerinde farklı temporal parçalarda bulunan nesnelerin değişime karşın özel bir ardışıklıkla birbirini izledikleri savunulur. Ayrıntılı tartışma için bkz. Gözcü, A. S., "*Temporal Parçalar Metafiziği 1:*

Bununla birlikte, değişim olsa da olmasa da olgulara bakıldığında özdeşliğin korunduğunu ileri süren düşünürler bulunmaktadır. Örneğin; Hinchliff, Dünya'nın şimdi olduğu gibi geçmişte de Güneş'in etrafında döndüğünden, kişinin düşüncelerinin birbiriyle özdeş olduğundan ve bunun gibi herkesin kabul edebileceği birçok duruma ilişkin örneklerden söz eder (Hinchliff, 2010, s. 95). Bunun diğer bir biçimi de kişisel özdeşlikte karşımıza çıkar. Örneğin, nesneye ilişkin zihinde oluşan düşünceler ile bu nesnenin daha sonraki durumuna ilişkin düşüncelerin örtüşüp örtüşmediğine bakılır, yani burada düşüncelerin özdeşliği göz önünde bulundurulur. Ancak bu türden özdeşliklerin temporal bir yayılımla mı yoksa dayanımlı bir yolla mı olduğu tartışmalı bir konudur. Özellikle Inwagen'in yaptığı eleştirilerde olduğu gibi, üç-boyutçular ister kişiler açısından ister nesneler açısından olsun, temporal parçaların zaman boyunca yayılımını kabul etmez çünkü ona göre, kişilerin yaşamları birer olaydır ve parçaları yoktur ama bu olayların ve onların gerçekleşme zamanlarının parçaları olabilir. Bununla birlikte, Inwagen gibi farklı temporal aralıklarda bulunan X ve Y kişilerinin temporal parçaları yerine, bir ve aynı kişinin farklı dönemlerinden söz edilebileceğini ileri sürenler olsa da böyle bir özdeşlik anlayışıyla ilgili sorunların olabileceğini savunanlar vardır.

Bu tartışma şu şekilde genişletilebilir. Örneğin, bir zamanlar tırtıl olan böcek bir süre sonra kelebek olur. Buradaki değişim olayı oldukça belirgin olmasına karşın bu iki şeyin, yani tırtıl ve kelebeğin, bir ve aynı şey olduğu söylenebilir. Ancak bunun kişisel özdeşliğe işaret ettiği durumlarda bazı sorunlar belirmektedir. Bununla ilgili Markosian'ın şu örneği dikkat çekicidir: Herhangi bir erkeğin uzun ve mutlu bir hayat yaşadığı ve sonra öldüğü, ölen bu kişinin bedeninin de iyi bir şekilde saklandığı varsayılsın. Bir milyon yıl sonra güçlü bir varlık saklanmış olan bu nesneyi bulur ve onun parçalarını yeniden düzenleyerek canlanmasını sağlar ama bu kez bir milyon yıl öncekinden oldukça farklı görünen ve farklı bir psikolojide olan bir kadın olarak bu kişiyi canlandırır. Markosian'ın da işaret ettiği gibi, böyle bir durumda iki sonuç ortaya çıkar. (i) Hem bu hikayedeki tekil bir şeyin başta erkek ama sonunda kadın olduğu, (ii) hem de hikayenin başlangıcındaki adamla hikayenin sonundaki kadının farklı kişiler olduğu düşünülür (Markosian, 2010, s. 133). Burada ilk durum ile

---

Süregelim Teorisi ve Sider'ın Dört-Boyutçuluğu", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, N. 31, 2016

ikinci durum arasındaki ortaklık canlı bir insan olmadır, ancak onların kişilikleri, cinsiyetleri, görünüşleri gibi özellikler ise değişmiş, yani kişisel özdeşlikleri ortadan kalkmıştır. Bu bakımdan böyle bir durumdaki kişisel özdeşlik için farklı bir öğe aranır ve bunun da nesnenin tözü olduğu düşünülür. Nesnenin töz kavramı sayesinde zamanda süredurması ve bu nesneyi örnekleyen özelliklerin ortaklığı gibi özdeşlik için gerekli koşullar sağlanmış olur (Markosian, 2010, s. 133). Özellikler, nesne varolunca onunla birlikte ortaya çıkar ve zamanla değişebilir, buna karşın nesnelerin tözleri ise zamanla değişmez (Lowe E. J., 2003, s. 77). Bununla birlikte, Markosian'a göre kişisel özdeşlik nesnelerin töz kavramıyla değil, yalnızca bir şeyin varolduğu zaman bölümüyle örneklenebilecek bir özelliktir.

Dolayısıyla iki farklı zamanda varolan kişilerin özdeşlikleri yine onların temporal aralıklarda taşıdığı özelliklerle serimlenebilir. Başka bir söyleyişle, temporal bir aralıkta yer alan herhangi bir nesnenin kendine özdeşliği bu temporal aralıkta olmayan bir başka şeyle olan bağıntısına göre değil, ama bu temporal aralıktaki nesnenin her ne ise o olma ve zamanda süredurum koşullarına göre sağlanır. Çünkü, Markosian'ın vurguladığı gibi, zaman boyunca süreduran nesnenin töz kavramının zamanla değişmesi olanaksız olduğundan, nesnenin ya da kişinin süredurmasının diğer kişilerle ve onların koşullarıyla bir ilgisi yoktur (Markosian, 2010, s. 133-4). Böyle bir durumda daha çok, farklı zamanlarda varolan nesnelerin taşıdıkları özelliklerin örneklerinin ortaklığı göz önünde bulundurulur. Bu bakımdan, Markosian'a göre, ancak herhangi bir nesnenin ya da kişinin farklı zamanlarda taşıdığı özellik örneklerinin ortaklığı düşünüldüğünde bir özdeşlikten söz edilebilir (Markosian, 2010, s. 137). Örneğin, herhangi birinin hem çocukken ve hem de genç yaşta saçlarının siyah olması durumunda olduğu gibi, diğer tüm özellikler değişse bile siyah saç örneklemi her ikisinde süredurmuş, en azından bu bölüm özdeşliğini korumuştur. Böyle bir durumda, şimdi siyah renkli olan herhangi bir şeyin daha önce de siyah renkli olması bu iki şeyin özdeş olduğunu değil, ama her iki durumdaki siyah saç olma örneklerinin aynı olup olmadığı göz önünde bulundurulmaktadır. Markosian'ın dikkat çektiği nokta bu bağlamda şeylerin özdeşliğinden çok, onların özellik örneklerinin özdeşliğidir. Böylelikle, kişilerin ya da nesnelerin farklı dönemleri (çocukluk ve gençlik dönemleri, dünkü ya da bugünkü dönemleri gibi) hakkında konuşulduğunda herhangi bir temporal parçaya gönderme yapılmaz. Başka bir söyleyişle, kişilerin ya da nesnelerin hiçbir dönemi bir diğeriyle karşılaştırılmaz ama daha çok

onların bu dönemlerde taşıdıkları özelliklere bakılır. Markosian'ın belirttiği gibi, kişilerin ya da nesnelerin özdeşliğinde, şu an devam ettiğini gördüğümüz kişilik ya da nesne dönemlerinin daha önce devam ettiğini gördüğümüz dönemlerle özdeş olup olmadığı göz önünde bulundurulur (Markosian, 2010, s. 139). Eğer kişilerin ya da nesnelerin şimdi varolan özellik örnekleriyle daha önce varolan özellik örnekleri uyuşuyorsa, bu durumda özdeşlik vardır denilir.

4. Üç-boyutçuluk ve Dört-boyutçuluk Tartışması Bağlamında Özdeşlik

Daha önce üzerinde durulan süregelim ve dayanımcı görüş arasındaki özdeşlik tartışmasının temelinde şu ayrım bulunur: Eğer kişiler ya da nesneler zamanda üç-boyutlu bir şekilde süreduruyorsa, öyleyse onların dayanımlı ve tümüyle şimdide olmak koşuluyla süredurduğu söylenir. Bu yaklaşım açısından, nesneler yalnızca uzayın boyutları boyunca yayılır ve eğer uzay üç-boyutluysa, bu durumda süreduran nesneler de üç-boyutludur. Buna göre, üç-boyutlu nesneler yalnızca dayanımlı bir yolla süredurur (Miller, 2006, s. 33). Bunla birlikte, kişiler ya da şeyler eğer dört-boyutlu bir yolla süreduruyorsa, bu durumda hem uzay-zaman bölgelerine yayılarak varolduğu hem de onların özellikleri ve olayları aşan bir yönün olmadığı söylenir ((Denkel, 1996, s. 30), (Oderberg, 1993, s. 103-4), (Perovic, 2018, s. 5)). Bu yolla, kişilerin ya da şeylerin süregelimli bir şekilde zamanda boyunca süredurduğu, yani uzay-zamanda temporal parçalarıyla birlikte yayılarak süredurduğu söylenir (Haslanger, 2003, s. 318). Böylelikle, zaman boyunca kendine özdeşliğini koruyan nesnelerin ya da kişilerin hem dayanım hem de süredurum bakımından bireyleşimleri iki yolla gerçekleşir. İlkine göre, şeyler içinde bulundukları zaman bölümünde her ne ise o olmaları koşuluna göre dayanımlıdır; diğer açıdan ise, şeyler süredurumlu olduklarında temporal parçalar arasındaki bağıntı göz önünde bulundurulur. Bu bakımdan, süregelimci görüş, şeylerin önceki, şimdiki ve gelecekteki hallerinin uzay-zamanda varolduğunu savunan dört-boyutçu ontolojiye bağlıdır ve dayanımcı görüş ise, yalnızca şimdinin ve şimdi varolanın gerçek olduğunu savunan üç-boyutçu ontolojiye yakındır (Haslanger, 2003, s. 321).

Her iki durumda da nesneler ya da kişilerin metafizik anlamda bireyleşimleri, Lowe'un da belirttiği gibi, onları tikel şey yapan ve diğer şeylerden ya da temporal parçalardan ayıran ne ise onunla

sağlanır (Lowe E. J., 2003, s. 75). Bu bağlamda, kişiler ya da nesneler içinde bulundukları zaman bölümünde ister tümüyle ister uzayz-aman boyunca yayılarak varolsun, onların bireyleşmelerini sağlayan tüm koşullar kendileriyle ilgilidir. Dolayısıyla onların özdeşliklerinin koşulları da yine edimsel olarak varoldukları zaman bölümündeki hallerinde bulunur. Çünkü, bireysel olan her şey kendisiyle özdeş olmaktan başka türlü varolamaz (Lowe E. J., 2003, s. 75).

Buna karşın, yukarıda iddia edilenden farklı olarak, zaman boyunca kendine özdeşliğini koruyan kişilerin ya da nesnelerin birbirleriyle özellik bakımından olan benzerlikleri ya da farklılıkları onların özdeşlikleri açısından bağlayıcı değildir gibi görünmektedir. Özellik bakımından şeyler birilerine benzese de sayısal bakımdan farklı olacaklarından, birbirlerinden ayrı şeylerdir (Lowe E. J., 2003, s. 82-3). Bu bakımdan, yukarıdaki görüşe yapılan karşı çıkış, özellik örneklerinin aynı olmasının özdeşlik için yeterli olmayacağıyla ilgilidir. Çünkü bu özellikler aslında farklı nesnelerin özellikleridir. Ancak böyle bir çıkarım bir paradoksa neden olur. Zaman boyunca süreduran şeylerin özdeşliğinden söz etmek, bu yaklaşıma göre olanaklı değildir. Bu da süreduran nesnelerin özdeşliğinin sağlanmasının önüne geçmektedir.

Bu paradoksun bir tarafında nesnelere ve kendimize ilişkin kavrayış tarzımız bulunur. Çünkü hiçbir şeyin zaman boyunca kendine özdeş kalarak süredurmadığı görüşü nesneleri düşünme tarzımızla uyuşmaz. Paradoksun diğer yönü ise, yukarıda süregelim ve dayanımcı tartışmasında görüldüğü gibi, şeylerin zaman boyunca süredurmalarının da çelişkiye neden olmasıyla ilgilidir. Buna göre, süredurumda nesnelerin özellikleri ortaya çıkıp tekrar kaybolmaz ama zaman boyunca özellikler nesnenin hangi temporal parçasında ise, sadece o temporal parçanın özelliği olarak varolur, diğer temporal parçalardan sorumlu değildir. Burada önemli olan, nesneye uygun özelliklerin her bir temporal parçada taşınmasıdır. Yukarıdaki 'elma' örneğinde olduğu gibi, elmanın bir zaman yeşil ve başka bir zaman kırmızı renkli olması süredurumun bu yönü açısından çelişkiye neden olmaz. Buna karşın, elmanın herhangi bir döneminde siyah saçlı olması gibi bir durumdan söz edilirse, çelişki ortaya çıkar çünkü bu özellik 'elma' kavramına yüklenemez. Haslanger'ın da belirttiği gibi, süreduran şey kazanılan ya da kaybedilen özelliklerin uygun öznesi olması bakımından çelişkilerden arınmaz ama uygun özne koşulunun modifiye edilmesiyle çelişkisiz olur (Haslanger, 2003, s. 318). Bu yolla, süreduran şeylerin temporal parçaları arasında çelişkisiz bir bağıntı

kurulduğu ve şeylerin uzay-zaman boyunca kendine özdeş kalarak varolduğu düşünülebilir.

Buna karşın, özelliklerin uyumunun sağlanması gibi bir açıklama modelinde de temporal parçaların ne olduğu ve bu parçalar arasında özdeşlik bağıntısının nasıl kurulduğu sorunu bazı bakımlardan açıklanmış değildir. Çünkü, Inwagen'in işaret ettiği gibi, temporal parçalar yalnızca 'X nesnesi T1 zamanında yeşildir' ve 'X nesnesi T2 zamanında kırmızıdır' şeklindeki önermelerle açıklanamaz (Inwagen, 2000, s. 443). Inwagen açısından X nesnesi farklı zamanlarda farklı özellikler taşıyabilir. Bununla ilgili olarak Inwagen şöyle bir örnek verir: Descartes'ı doğduktan kısa bir süre sonra çingenelerin kaçırdığı hayal edilsin; eğer böyle bir şey olmuş olsaydı, bu durumda 'Descartes' olma her ne ise bu şey onun bir temporal parçasında yine de varolurdu ama böyle bir durumda 'Fransızca konuşabilme' özelliğini taşımayabilirdi. Inwagen bu örnekten yola çıkarak temporal parçaların olduğunu savunanların şeylerin temporal parçaların temporal yayılımları olduğunu ve onların da taşıyıcılarının olduğunu ileri sürdüğünü, ama temporal parçaların kendi temporal yayılımlarının olmasının ve onların özsel olarak taşıyıcılarının olması fikrinin açık olmadığını savunur (Inwagen, 2000, s. 447). Başka bir söyleyişle, dört-boyutlu uzay-zaman boyunca varolan bir temporal parçalar dizisinden söz edilirse eğer, bu durumda aktüel ve potansiyel dünyalar ayrımında olduğu gibi, farklı uzay-zaman serilerinin de ortaya çıkması ve bu seriler arasındaki temporal parçaların birbirine uymaması durumundan söz edilir. Böylece, Inwagen zaman boyunca özdeşliğin olup olmamasından daha çok, temporal özdeşlik önermelerinin olduğunu söyler (Inwagen, 2000, s. 448). Bu türden önermeler farklı uzay-zaman bağıntıları taşıyan nesnelerin farklı temporal durumları arasındaki bağıntısına göre kurulur. Ancak Inwagen bu temporal parçalar arasında uygunluk üzerine kurulu bir özdeşliğin olmadığını söylese de temporal özdeşlik olgularının olduğunu kabul eder (Inwagen, 2000, s. 448). Ona göre, nesneler dört-boyutlu uzay-zamanda temporal parçalarıyla yayılmaz ama daha çok, üç-boyutlu uzayda tek bir nesne olarak farklı zamanlarda temsil edilir. Başka bir söyleyişle, nesnenin birden fazla parçası bulunmaz, nesne zamanda ve uzayda tümüyle varolur. Elmanın T1 zamanında yeşil ve aynı elmanın T2 zamanında kırmızı olmasındaki değişim olayı, tek bir nesnenin (elmanın) iki farklı zamanda iki farklı durumuyla ilgilidir ama sonunda betimlenen aslında aynı nesnedir, farklı iki nesne değil. Bu bakımdan, Inwagen temporal parçalarla özdeşliğin

açıklanamadığını düşünür.

Zamanın bir bölümünde belli özellikleri taşıyan bir şey ile, zamanın başka bir bölümünde başka özellikler taşıyan bir şeyin birbiriyle özdeş olduğu görüşünün temelinde, aslında her iki yerin ve zamanın ardışıklığı varsayımının bulunduğu görülebilir. Dolayısıyla bu yaklaşım açısından, her iki şeyin özdeşliği aslında yine onların tanımlarında yer alır ve bu da bir döngüye neden olur. Başka bir söyleyişle, X'in Y ile uzay-zaman sürekliliği taşıdığına, yani bu iki şeyin materyal olarak tek bir şey olarak uzay-zamanda sürdüğüne ilişkin çıkarım, X'in farklı zamanlar arasında sürdüğü varsayımını içerir. Örneğin, temporal parçalar sürekliliği olan bir uzay-zaman solucanı düşünülsün, bu uzay-zaman sürekliliğinin her bir bölümü sırasıyla A-B-C olarak adlandırılsın. Bu uzay-zaman sürekliliğinin A bölümünde nesne X'tir ve kendisine özdeştir, B bölümünde ise Y'dir ama burada Y nesnesi X nesnesinin devamı olduğu ya da Y'nin daha önce X olduğu varsayılır ve bu durum C bölümünde de nesnenin Z olması şeklinde ortaya çıkar. C bölümünde Z olan nesnenin ise ilkin 'X', daha sonra 'Y'ye dönüşen X' ve en sonunda da ilkin 'Y'ye dönüşen X ve sonra Z'ye dönüşen Y' olduğu düşünülür. Çünkü bu uzay-zaman sürekliliğinde nesnenin zaman boyunca özdeşliğini koruduğu (X=Z) varsayılır. Buna göre, bir zaman aralığı boyunca sürme olayı, şeyin zamanın tüm anları boyunca sürdüğü anlamına gelir. Zamanın herhangi bir anında sürmek de X'in T zamanı boyunca sürmesi ve bu yolla Y olmasıdır. Aynı şekilde Y, T zamanı boyunca sürer ve Z olur, bu böyle sürüp gidebilir. Bununla birlikte, X-Y-Z aynı A-B-C uzay-zaman aralığında olduğu için, onların zaman aralıkları açısından özdeş olduğu, ama anlarının farklı olduğu kabul edilir. Bunun da döngüsel olduğu söylenebilir, çünkü burada X'in zaman boyunca taşıyıcısı olduğu şeyle Z'nin ya da Y'nin taşıyıcısı olan şeyin özdeş olduğu varsayılır. Aynı şekilde, burada bir de süreduran X-Y-Z nesnesinin içinde ilerlediği bir zaman çizgisi ya da uzay-zaman bölümü varsayılır (Oderberg, 1993, s. 105-8). Böylelikle, özdeşliğin aslında sözü edilen varsayımlara dayanılarak açıklandığı görülür.

Bununla birlikte, Oderberg'in de işaret ettiği gibi, yukarıdaki uzay-zaman solucanı örneğindeki benzer bir yolla kurulan, bir süre varolmuş anlık temporal parçaların sürekliliğinden söz edilse bile, temporal parçalar süreduran maddi parçalar olarak kavranamaz. Bunun yerine anlık olmayan temporal parçalar önerilmiş olsa da burada bir döngü ortaya çıkar çünkü temporal parçalar kendilerinde süredurumludur (Oderberg, 1993, s. 67-8). Başka bir söyleyişle, parça,

bir bütün olarak düşünülen bir şeyin parçası olacağından, süredurum en başından beri parça kavramında zaten taşınır.

Sonuç

Şeylerin ya da kişilerin kendilerine özdeş kalarak süredurumlarının dünyası teorik değil de görüsel bir kavrayışına oldukça sorunsuz görünür. Bununla birlikte, zaman boyunca özdeşlik tartışmalarına bakıldığında, bu yazıda da gösterildiği gibi, ortaya çıkan yaklaşımlar kesin çizgilerle ayrılmış kavrayışlardan oluşmaz ve her biri mutlak anlamda bir özdeşlik tanımı vermekten oldukça uzaktır. Bu görüşlerde dünyayı hem deneyimleme hem de kavrama tarzımıza uygun bir yaklaşım geliştirdiği söylense de her birinin onu farklı bir ontolojik arka plana dayanarak açıkladığı ve farklı sonuçlara vardığı ortadadır. Buna göre, aynı nesnelere yönelmelerine karşın özdeşlikle ilgili temel ontolojik ayrım, nesneleri zaman içinde üç-boyutlu ve dört-boyutlu olarak almakla ortaya çıkar. Bu da kendine özdeş kalarak zaman boyunca süreduran şeylerin boyutlarının ne şekilde belirleneceğiyle ilgili bir belirsizliğe neden olur. Üç-boyutçu görüş nesnelerin kendilerine özdeş kalarak süredurumlarını dayanımlı bir yolla kurmaya çalışırken, dört-boyutçu ve süregelimci yaklaşımda ise nesnelerin temporal uzanımlı oldukları ve bu şekilde uzay-zamanda varoldukları savunulur. İlk yaklaşım açından, üç-boyutlu uzayda varolan şeylerin zaman boyunca gittiği bir yönün olduğu kabul edilir, ancak bunun nasıl olduğunun belirlenmesi oldukça güç gibi görünmektedir. Diğer yaklaşımda ise, uzay-zaman bölümünün tamamını kuşatan ve bir bütün olarak varolan bir şeyin uzay-zaman bölümlerine yayılmış parçalarının olduğu varsayılır. Burada, nasıl oluyor da temporal parçadaki herhangi bir şeyin değişmiş olmasına karşın başka bir şeyle özdeş olduğunun net bir şekilde açıklanmadığı görülmektedir.

Bizim buradaki önerimiz, her iki görüşün birlikte düşünülmesi yönündedir. Buna göre, zamanın şimdiden geleceğe ve geçmişe doğru her iki yönde uzandığı varsayımı yerine, her bir şeyin şimdide iç içe geçmiş bir şekilde varolduğu düşünülebilir. Örneğin, kendi canlı bedenimizi düşündüğümüzde, şimdide sürekli olarak değişime uğrarız, gittikçe yaşlanırız ama uzun bir zaman sonra bu değişimi fark ederiz. Buradaki değişim olayı, bedenimizin zamanda ileriye doğru gitmesi değil, ama kendi içinde geçmişe doğru gömülmesi ve geleceği üretmesidir. Geçmiş ve gelecek, bu bakımdan, edimsel bir şekilde

şimdide varolan bir şeyin temporal zıt kutuplarıdır, yalnızca şimdide varolan ve geçmiş ile gelecek halleri varolmayan herhangi bir şeyin temporal karakteristikleri değildir. Bu bakımdan, değişim, varolan herhangi bir şeyin ya da bir durumun kendi içinden çıkar, burada üretilir. Bu üretim olayı, aynı şekilde, zamanın da üretilmesidir. Dolayısıyla, parçalar halinde dört-boyutlu bir uzay-zamanda yayılmak ve tek-boyutlu bir zamanda ilerlemek yerine, şeylerin geçmişi ve geleceği şimdide içeren bir bütün olarak varoldukları ve bu şekilde kendilerine özdeş kaldıkları düşünülebilir. Bu yolla, değişim, zaman ve özdeşlik birlikte düşünüldüğünde bir çelişkiye neden olmaz.

Kaynaklar

Black, Max (1999). *The Identity of Indiscernibles*, *Metaphysics: An Anthology*, s. 66-71, Oxford: Blackwell Publishing.

Bourne, Craig (2006). *A Future for Presentism,* Oxford: Oxford University Press.

Denkel, Arda (1996). *Object and Property,* Cambridge: Cambridge University Press.

Gözcü, A. Suat (2016). "Temporal Parçalar Metafiziği I: Süregelimcilik Teorisi ve Sider'ın Dört-Boyutçuluğu", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*(31), 193-206.

Gallois, Andre (2016). *Identity Over Time*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/> adresinden alındı

Haslanger, Sally (2003). *Persistence Through Time*, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, s. 315-356, New York: Oxford University Press.

Hawthorne, John (2003). "Identity", *The Oxford Handbook of Metaphysics*, s. 99-130, New York: Oxford University Press.

Hinchliff, Mark (2010). "The Identity of the Past", M. O. Ed: J. K. Campbell, *Time and Identity* (s. 95-110). London: The MIT Press.

Inwagen, Peter van (2000). "Temporal Parts and Identity Across Time", *The Monist, 83*(3), 437-459.

Leibniz, G. W. (1969). *Philosophical Papers and Latters,* London: Kluwe Academic Publishers.

Lowe, E. J. (1999). *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time.* New York: Clarendon Press.

Lowe, E. Jonathan (2003). "Individuation", Ed: Loux, & D. W. Zimmerman, *The Oxford Handbook of Metaphysics,* s. 75-98, New York: Oxford University Press.

Markosian, Ned (2010). "Time and Identity", Ed: J. K. Campbell, s. 129-148, London: The MIT Press.

Merricks, Trenton (1998). "There Are No Criteria of Identity Over Time", *Noûs, 32*(1), 106-124.

Miller, K. Lyn (2006). *Issues in Theoretical Diversity: Peristence, Composition, and Time.* Netherlands: Springer.

Noonan, Harold, & Lowe, E. Jonathan (1988). "Substance, Identity and Time", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 62*, 61-100.

Oaklander, L. Nathan (1991). "A Defence of the New Tenseless Theory of Time", *The Philosophical Quarterly, 41*(162), 26-38.

Oderberg, David S. (1993). *The Metaphysics of Identity over Time.* London: The Macmillian Press Ltd.

Perovic, Katarina (2018). "What is a fourdimensionalist to do about temporally extended properties?" *Wiley*, 1-12.

Stoneham, Tom (2009). "Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate", *Philosophy, 84*(2), 201-218.

Tognazzini, Neal A. (2010). "Persistence and Responsibility", Ed: J. K. Campbell, *Time and Identity*, s. 149-164, London: The MIT Press.

E

Bölüm 22:
Bilgi ve Sınırları

Cengiz İskender ÖZKAN[1]

Düşünce tarihinde insan, bilginin olanağı, sınırları ve neliği ile ilgili felsefe problemleri üzerine düşünmüştür. Öyleyse düşünce tarihinde bir varlık metafiziği, doğa metafiziği, ahlak metafiziği hatta tarih metafiziği olduğu gibi bir bilgi metafiziği de vardır. Bilgi metafiziği bir tür meta-bilgi olarak bilginin neliği üzerine yapılan felsefi sorgulamalardır. Bugün bilgi teorisi ya da epistemoloji olarak bilinen bu felsefe alanı bilgi meseleleriyle ilgili problemler ve sorulara yanıt veren felsefe içerikli düşüncelerin tarihini kapsayan bir alandır. Epistemolojinin temel problemleri bilginin olanağı ve sınırlarıyla ilgili olduğundan bilginin mümkün olup olmadığı, dolayısıyla bilginin ne olduğu, yani bir şeyi bilmenin ne demek olduğu ve eğer bilgi mümkünse sınırlarının nereye kadar uzandığı gibi soruları içeren metafizik türden problemlerdir. Bilginin sınırları üzerine konuşabilmek için önce bilginin ne olduğunu bilmek gereklidir.

Felsefe tarihi boyunca filozoflar arasında hem bilimsel bilginin hem de metafizik bilginin kapsamı ve sınırları konusunda bir uzlaşmazlık olagelmiştir. Bilginin sınırlarına ilişkin bu türden metafizik sorgulamaların tarihi en azından Antik Yunan felsefesine kadar geri götürülebilir. Bilgi sorunu üç temel soruda toparlanabilir: 1. Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz? 2. Eğer bilebilirsek, ne tür şeyleri bilebiliriz? Ayrıca 3. Bunları nasıl bilebiliriz? (Musgrave, 2013, s. 15). Bu sorulardan bilginin sınırlarıyla ilgisi olan aslında ikinci sorudur, yani neyi ya da neleri bilebileceğimiz sorusu. Ne var ki ikinci sorunun soru olarak ortaya çıkışı birinci sorunun yanıtına bağlıdır. Bir başka deyişle, ilk soruya vereceğimiz olumlu ya da olumsuz yanıt bizi ya ikinci soruya götürecektir ya da götürmeyecektir. Aynı ilişki ikinci ve

---

[1] Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

üçüncü sorular arasında da kurulabilir. Dolayısıyla bilginin kapsamı ve sınırları sorusu doğrudan ikinci soruyla ilgili görünse de dolaylı yoldan birinci ve üçüncü sorularla da ilgili görünmektedir. Öyleyse bu ilgi hangi çerçeve içinde kurulabilir?

Herhangi bir şeyi bilip bilemeyeceğimiz sorusu bilginin mümkün olup olmadığı sorusu olarak ele alınabilir. Zira bilgi mümkün değilse, yani herhangi bir şeyi bilebilmek olanaksız ise bu durumda ikinci soruyu sormanın bir anlamı da kalmayacaktır. Ancak ilk soruya olumlu yanıt verirsek ikinci soruyu sormak olanaklı olacaktır. Bir şeyleri bilmenin mümkün olduğu, yani bilginin olanaklı olduğu düşüncesi nelerin bilgisinin olanaklı olduğunu, neyin bilinebilir olduğunu, insan aklının, bilginin kapsamı ve sınırının ne olduğunu sormamız için de bir dayanak sağlayacaktır. Eski Yunan düşünürleri içinde ilk soruya olumsuz yanıt veren düşünürlere skeptik (kuşkucu) filozoflar ve ilk soruya olumlu yanıt veren düşünürlere de skeptikler tarafından dogmatik filozoflar denmiştir (Musgrave, 2013, s. 26). Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinin skeptisizmi bilginin mümkün olmadığını, hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi ileri sürmüştür. Eski Yunan düşünürlerinden sofist Gorgias hiçbir hakikatin olmadığını, olsaydı bile bilinemeyeceğini, bilinseydi bile başkasına aktarılamayacağını söylemişti. Bu türden skeptik bir sav insanın bilme yetilerine aşkın (*transcendent*) bir hakikatin bulunmadığını söylemekle kalmaz, böyle bir hakikat olsaydı bile bilme yetimize aşkın olmasından dolayı bilme yetilerimizin kapsamı dışında kalacağını, yani bilginin sınırları dışında kalacağını da söylemiş olurdu.

Metafizik düşüncenin tarihine bakılırsa metafizik bilginin kapsamı ve sınırları konusunda uzlaşmaz düşüncelerin ortaya çıktığı görülebilir. Bu uzlaşmaz görüşlerin yol açtığı sorunlardan birisi aşkınlık ile ilgili sorundur. Bu sorun insan aklına aşkın bir hakikatin insan için bilinebilir olup olmadığı, yani yalnızca aklın bilme sınırları içinde kalan içkin bir hakikatin mi yalnızca bilinebilir olduğuyla ilgili sorundur. Burada 'aşkınlık' kavramıyla kastedilen insan aklının anlama sınırlarının ötesinde olmadır. Böyle sınırların ötesinde olanın kavranabilip kavranamayacağı metafiziğin önemli sorunlarından biri olagelmiştir. Bu sınırın kendisinin ne olduğuna ilişkin tartışmalar ise daha temel ve ayrı bir sorun oluşturmuştur; sözgelişi deneyim aracılığıyla ulaşılabilir olan ile ulaşılamaz olan arasındaki ya da bizce bilinebilir olan ile bilinemez olan arasındaki bir sınır hep görülmüştür (Moore, 2012, s. 9). Gorgias'ın düşüncesine dönecek olursak, insan aklının ötesinde kalan hiçbir hakikat olamayacağı düşüncesi bütün

doğruların insan aklına göreli olduğu ve kendi başına mutlak bir hakikatin olmadığı düşüncesini de beraberinde getirecektir. Buradan çıkacak zorunlu sonuç insanın bilebileceği mutlak bir hakikatin de olmadığıdır, zira böyle bir hakikat yoktur. Eğer hiçbir hakikat yoksa hakikatin bilinmesinden nasıl söz edilebilir? Bununla birlikte eğer bir hakikatin olduğu kabul edilirse ama bu hakikat insan aklına, insanın bilme yetilerine aşkın bir hakikat olarak kabul edilirse, bu durumda da yine hakikate ilişkin bir bilgiden bahsetmek söz konusu olamayacaktır. Zira insanın bilme yetilerini aşan bir bilgiden söz etmek tutarsız bir iddia olacaktır (Quine & Ullian, 1978, ss. 4-5). Dolayısıyla bilme yetimizin sınırları ötesinde kalan bir hakikatin bilinmesinden söz edilemez gibi görünmektedir.

Felsefe tarihinde insanın bilme yetisi ötesinde kalanın ne olduğu, neyin bilinemez veya düşünülemez yahut da dile getirilemez olduğu filozoflarca sıklıkla tartışılmıştır. Burada bu sorunun adına ünlü filozof Kant'ın terminolojisinden hareketle transandantalite sorunu diyeceğiz. Transandantalite sorunu insan aklının sınırlarının belirlenmesi sorusu ya da bu sınırların yine aklın kendisi tarafından belirlenebilip belirlenemeyeceği sorusudur. Bu sorun bağlamında felsefe tarihi boyunca ortaya konulan kimi filozofların görüşlerine değinmek önemli görünmektedir. Hemen her filozof bu soruna ilişkin bir şeyler söylemiş olsa da bazı sınırlamalara giderek görece önemli kabul edeceğimiz bazı filozofların görüşlerine bakmak bilginin kapsamı ve sınırlarına ilişkin amacımız açısından yeterli görülebilir.

Felsefe tarihinde düşünülemez ya da dile getirilemez olana yani bilginin konusu olamayan şeye ilişkin yapılan ilk önemli belirlemelerden birisi Antikçağda Elealı Parmenides tarafından yapılmıştır. Ona göre bilginin nesnesi varolandır. Varolmayan ise ne düşünülebilir ne de dile getirilebilir. Parmenides'in bu düşüncesi büyük Yunan filozofu Platon tarafından da benimsenmiş ve bilginin nesnesine mutlak olarak varolan şey denilirken mutlak anlamda varolmayan düşünülemez ve bilinemez olarak kabul edilmiştir (Platon, 1997, 477a). Bununla birlikte Parmenides ile başlayan Platon ile devam eden bu gelenek skeptik filozofların tersine bazı şeylerin mutlak olarak bilinebilir olduğunu kabul etmiş ve bilinebilir olan ile bilinemez olan arasına bir sınır çizmiştir. Platon'un bilgi ile sanı (inanç) arasına çizdiği sınır epistemoloji tarihinde bilginin sınırlarını belirlemeye yönelik ilk sistematik çabalardan birisini oluşturur. Platon bilinebilir olanın sınırını bir taraftan varolmayan ile diğer taraftan da İyi ideası olarak belirlemiştir. Varolmayan hiçbir şekilde düşünülemez

olduğundan bilinebilir olanlar ya duyular aracılığıyla ya da düşünce aracılığıyla bilinebilecektir. Ne var ki Platon bunlardan yalnızca birisini sahici bilgi olmaya uygun görür. Ona göre bilgi (*episteme*) adını hak edecek tek bilgi, düşünce (*noesis*) bilgisidir yani nesnesi idealar olan bilgidir. Duyular yoluyla edinilen bilgi gelip geçici olanın, değişenin bilgisi olduğundan sahici bilgi değildir, sanıdır (*doxa*). Bilgi kuramı tarihinde Platon ile başlayan bu ayırım bizi yukarıda ele aldığımız sorulardan üçüncüsüne getirir, yani bildiğimiz şeyleri nasıl bildiğimiz sorusuna. Bilgiye giden yol duyular ve deneyimden mi yoksa düşünce ve akıldan mı geçmektedir? Burada bilginin kapsamı ve sınırları sorununa odaklanacağımızdan, özellikle de metafizik türden bir bilginin olanağını ele alacağımızdan, bilginin kaynaklarına ilişkin soruna yalnızca amacımız açısından yeterli görülecek ölçüde değinilecektir. Zira ikinci ve üçüncü sorular arasında da içsel bir bağ bulunmaktadır. Söz gelişi yalnızca deneyimde verili olanın bilinebilir olacağı kabul edilirse ve bilginin sınırları deneyim ve duyusal algılanabilir nesneler üzerinden çizilirse bilginin kaynağının deneyim olduğu kabul edilecektir. Bunun tersine, Platon gibi deneyim nesnelerinin ve duyusal algılanabilir olanın yalnızca sanısı olabilir, ancak düşünce nesneleri tam anlamıyla bilinebilir diye kabul edilirse bilginin kaynağı olarak akıl kabul edilecektir. Platon bilinebilir olanın sınırını düşünülebilir olan üzerinden çizdiği için bilgiye giden yolda aklı ve düşünceyi öne çıkarmıştır.

Bilginin özellikle de metafizik bilginin olanağı söz konusu olduğunda insanın bilme yetisinin kapsamı ve sınırlarının belirlenmesinin önemli olduğu yukarıda vurgulandı. Skeptik düşünürlerin bilginin olanağına ilişkin temel itirazlarının arkasında geleneksel bilgi tanımından kaynaklanan sorunlar vardır. Geleneksel tanıma göre bilgi bir önermenin doğruluğunun bilgisidir. Başka bir deyişle bir önermeyi bilmek o önermenin doğru olduğunu bilmekle aynı şeydir. Bir p önermesinin doğruluğunu bilmenin gerekli ve yeterli koşulu öncelikle o önermenin doğru olması (buna doğruluk koşulu diyelim), bir S öznesinin o önermenin doğru olduğuna inanması (buna inanma koşulu diyelim) ve S'nin p'nin doğruluğuna olan inancını gerekçelendirmesidir (buna da gerekçelendirme koşulu diyelim). Bu üç koşul bilginin gerekli ve yeterli koşulu olduğundan bilginin tanımını belirlemektedir. Musgrave'e göre skeptiklerin bilginin olanağına yaptıkları itiraz bilginin tanımını veren bu üç koşulun içinden gerekçelendirme koşuluna yönelik bir itirazdır. Skeptik düşünüre göre herhangi bir şeyi bilmek olanaksızdır, çünkü

gerekçelendirme olanaksızdır. Zira gerekçelendirme bir önermenin doğruluğunu başka bazı önermelerin doğruluğuna indirgemektir. Ama bu önermelerin kendilerinin de doğruluklarının gerekçelendirilmesi gerekirse bunlar da daha başka önermelerin doğruluğuna geri götürülerek gerekçelendirilecektir. Öyleyse bir skeptik, inançlarımızın gerekçelendirmesinin sonsuz bir geri gidişten dolayı olanaksız olduğunu düşündüğünden bilginin gerekçelendirme koşulunu olanaksız görmektedir (Musgrave, 2013,s. 27). Eğer gerekçelendirmede sonsuz bir geri gidiş varsa bilginin bir başlangıç noktası ya da bir ilkesi olmayacaktır. Ama Aristoteles gibi kimi filozoflar kanıtlamada sonsuz geri gidişin olmaması gerektiğini aksi halde hiçbir şeyi kanıtlayamayacağımızı ileri sürerek kendiliğinden doğru ve kanıtlanamaz olan bazı ilk ilke ve aksiyomatik temellerin bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak skeptik düşünce bu ilk ilke ve aksiyomların kendilerinin doğru kabul edilmesi için hiçbir gerekçe olmadığından dolayı bu ilk savların da bilgi için bir temel sağlayamayacağını ileri sürmüştür.

Gerekçelendirme sürecinde sonsuz geri gidişten dolayı gerekçelendirmeyi, dolayısıyla bilmeyi olanaklı görmeyen skeptik düşüncenin karşısında bütün gerekçelendirmemizin dayandığı ilk ilkeler ya da aksiyomlar (gerekçelendirilmeden doğru kabul edilen ilk savlar) üzerinden bilgiyi olanaklı gören rasyonalist ve empirist yaklaşımlar yer alır. 17. Yüzyılın rasyonalist filozoflar, Euklides'in yönteminden ve bu yöntemin bazı alanlarda başarıya ulaşmasından dolayı bilginin dayanacağı bazı temel rasyonel ilkelerden söz etmişlerdir. Geometrinin bütün teoremlerinin bazı temel aksiyomlar ve postulalardan hareketle kanıtlanabilmesi felsefede de bu yöntemin uygulanabileceği umudunu doğurmuştu. Bu bilginin temelleri sorununu doğurmuştu, başka bir ifadeyle söyleyecek olursak bilginin temellerinin nerede aranması gerektiği sorununu. 17. Yüzyılın rasyonalist metafizikleri de geometrinin bu aksiyomatik yöntemiyle yapılmıştı. Uygulanacak yöntemin bizi hakikate ulaştıracağı varsayımı Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi 17. Yüzyıl rasyonalist filozoflarında karşılaşılan bir ön kabuldür. Bilginin bütün ilk savlarının ya da ön kabullerin veya temel ilkelerin kendilerinin bilinmesi sorunu metafizik bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira 17. Yüzyılın rasyonalist filozofları için metafizik bu ilk ilkelerin bilimidir, bu anlamda da bütün diğer bilimlerin temeli olan bilimdir. Descartes'a göre bütün bilginin temelinde aklın kendisi yer alır, yani akılsal ilkeler doğuştandır, deneyime dayanmazlar ve doğrudan doğruya açık ve seçik olarak

intuitio (aklın doğrudan kavraması ya da doğrudan görüsü) aracılığıyla bilinirler. Descartes'ın bu düşüncesi skeptisizme karşı ortaya konmuş bir düşüncedir, zira Descartes'a göre bazı temel hakikatler her türlü kuşkunun ötesinde olacaklardır. Bu hakikatlerden bazıları zorunlu olarak doğrudur; öyle ki, Tanrı'nın kendisi bile onları yanlış kılamaz ve metafizik de böyle hakikatlerin peşindedir (Moore, 2012, s. 25). Bilindiği üzere Descartes'ın bilgi metafiziği kuşkuyla başlar ve kuşku duyulamaz olana doğru ilerler. Bu yöntemin amacı kendisinden kuşku duyulamaz olan bir ilk ve zorunlu hakikati yakalamaktır. Bu ilk hakikat de geri kalan bilim için bir temel olacaktır. Descartes'a göre bu ilk hakikat bizzat aklın kendisidir. Kuşku duyma ediminden kuşku duyulamayacağı gerçeği, yani aklın çelişmezlik ilkesine uygun kavranılışı, aklın kendisinden kuşku duymak için de yine aklın gerekli olduğu gerçeğiyle karşı karşıya bırakır bizi. Bu anlamda Descartes'a göre, tek başına akıl bilgisi olarak metafizik bütün diğer bilimler için de bir temel sağlar. Descartes'a göre felsefe bütün olarak bir ağaca benzer. "Ağacın kökleri metafiziktir, gövdesi fiziktir, bu gövdeden çıkan dallar ise diğer bütün bilimlerdir" (Descartes, 1982, s. xxiv). Dolayısıyla kendisinden kuşku duyulamayacak olan 'düşünen ben'in varlığı olarak *cogito* bir ilk ilke olacaktır. Bu ilkeyi kavramak için gereken bilim de metafiziktir. Bu çerçevede Descartes'a göre bütün diğer bilimler bu ilke üzerinde olanaklı olurlar, çünkü en açık ve seçik olarak tam bir kesinlikle bilebileceğimiz yalın hakikat budur. Yukarıda insan aklından bağımsız ve mutlak olarak doğru bir hakikat arayışında olan metafizik en sonunda Descartes ile bu hakikati bizzat aklın kendisinde bulur. Bu nokta ironiktir, çünkü akıldan bağımsız hakikat arayışı aklın kendisi ile sonuçlanmıştır. Başka şekilde söylersek akıldan bağımsız olarak varolan hakikat aklın var olduğu hakikatidir. Öyleyse Descartes skeptiklerin hiçbir şeyin bilinemeyeceği savına karşı bazı şeyleri tam bir kesinlikle bilebileceğimiz iddiasıyla çıkar ve bunu da epistemolojik bir ilke haline getirir. Buradan çıkacak sonuç zihnin kendi içeriklerini zihinsel görü yoluyla tam bir açıklık ve seçiklikle bilebileceğidir. Bilginin sınırları zihnin sınırlarıyla örtüşür. Bununla birlikte rasyonalist paradigma Tanrı idesi aracılığıyla akla içkin olandan akla aşkın olana geçer. Bir zihin dışı hakikat varsa Tanrı'nın onun idesini zihne yerleştirmiş olduğunun ve Tanrı'nın tanımı gereği aldatıcı olmamasından dolayı bu hakikatin de bilinebilirlik sınırları içinde kalacağının ileri sürülmesi bunun bir göstergesidir. Böylece Descartes gibi rasyonalistler Tanrı idesinin zihne içkin olduğunu ama tanımı

gereği mükemmel varlık olan Tanrı'nın sonlu ve mükemmel olmayan bir varlık olarak insan zihninde bulunmasının, ancak bu mükemmel varlığın kendisi tarafından yerleştirilmesiyle açıklanabileceğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla zihne içkin kalan Tanrı idesinin zihinsel görüyle her kavranması zihne aşkın olan Tanrı'nın da bilinmesi demektir. Bu da düşünen varlığın kendi kendisini her düşünmesinde kendi zihninde bulduğu ideleri açıklık ve kesinlik içinde bilmesinin bu idelerin karşılığı olan zihne aşkın hakikatleri de bilebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla rasyonalist paradigmaya göre zorunlu olan her hakikat akıl tarafından açık ve seçik olarak kavranır ve bilinir. Aklın sınırları bilinebilirlik alanının da sınırlarıdır. Bir başka rasyonalist Leibniz için de aklın ilkeleri olan çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebep ilkesi şeyleri bilebilmemizin sınır koşullarını oluşturur (Moore, 2012, s. 68).

Rasyonalist paradigmanın akla aşkın hakikatlerin bilinebilmesinin koşulu olarak Tanrı'ya başvurması felsefe tarihinde skeptisizmle sonuçlanan empirist bir yaklaşımın doğuşuna neden olmuştur. Empirist ve skeptik bir düşünür olan Hume metafizik kitaplarının ateşe atılması gerektiğini düşündüğünde, bilinebilirliğin sınırlarını insan deneyiminin sınırlarıyla özdeş kılmıştı (Hume, 2007, s. 120). Hume'un empirizmi bütün bilginin duyusal deneyimde temellendiğinde fikrinde yatar. İnsan zihnindeki bütün ideler izlenimlerin kopyalarıdır ve izlenimler duyusal deneyimden kaynaklanır. Bilginin sınırı deneyimler çerçevesinde çizilir çizilmez sorun, deneyimi aşan genellikteki önermelerin doğruluğunun ne türden bir kesinlik içinde bilinebileceği sorununa dönüşür. Hume'a göre inançlarımız deneyimler yoluyla oluşur ama Hume'un empirizminin önemli yanı, inançlarımızın nasıl oluştuğundan çok inançlarımızdan hangi koşullarda nasıl emin olacağımız ya da inançlarımızın hangi koşullar altında bilgi adını almaya hak kazandığıdır (Moore, 2010, s. 92). Hume'un bilginin sınırları üzerine olan anlayışı yine aklın nesneleri üzerine olan görüşüyle paralel ele alınmalıdır. İnsan aklının nesnelerini idea ilişkileri ve olgu durumları olarak ikiye ayıran Hume, bunlardan zorunlu olanın, başka türlü olamayanın yalnızca idea ilişkileri olduğunu, bu yüzden de ancak idea ilişkilerinin tam bir kesinlikle bilinebileceğini ileri sürmüştür. Geometri, cebir ve aritmetik doğrular bu türdendir. Bu tür doğrular tersi düşünülemeyen zorunlu doğrulardır ve idelerimizin birbiriyle ilişkilerinden dedüktif akıl yürütmeyle türetilirler.

Diğer yandan olgu durumlarına ilişkin doğrular zorunlu değildir, tersi de mantıksal bağlamda olanaklıdır. Yani her bir olgu durumunun

tersini mantıksal olarak çelişkiye düşmeksizin düşünebiliriz. Hume'-un kendi verdiği örnekle "Yarın güneş doğmayacak" önermesi "Yarın güneş doğacak" önermesinden hiç de daha az anlaşılır değildir. Yarın güneşin doğmayabileceğini hiçbir çelişkiye düşmeksizin düşünebiliriz yani yarın güneşin doğmaması olgusunda hiçbir mantıksal olanaksızlık söz konusu değildir. Dolayısıyla olgulara ilişkin bütün bilgimiz yalnızca inançlardan oluşur. Geçmişte hep bir örnek oluşlar görmemizden geleceğin de geçmiş gibi olacağına inanırız ama "böyle olacağını biliyoruz" diyemeyiz. Burası bilginin deneyimin sınırlarını aştığı yerdir. Olgulara ilişkin bütün bilgimiz, deneyim temelinde ele alınırsa, geleceğin de geçmiş gibi olacağı inancı deneyimi aşan bir inançtan başka bir şey olamaz. Deneyimi aşacak derecede genel biçime sahip önermeler deneyim ile doğrulanamazlar. Bu yüzden de bunlara ilişkin ancak bir inanç söz konusu olabilir. Hume'un rasyonalizme karşı çıkışını anlayabilmek adına, daha meydan okuyucu bir örnek olarak şunu verebiliriz. Sözgelişi, bugüne kadar ağır cisimlerin hep yere düştüğünü gören birisi, gelecekte de ağır cisimlerin düşmeye devam edeceğini tam bir kesinlikle bilemez. Başka bir ifadeyle gelecekte meydana gelecek olaylar, geçmişte hep böyle olduğuna ilişkin deneyimden hareketle bilinemez. Hume'un argümanı fiziksel olanaksızlık argümanı değil mantıksal olanaksızlık argümanıdır. Yani ağır bir cismin düşmeyebileceği olgusu fiziksel olarak bir olanaksızlık olsa da bu olguda hiçbir mantıksal olanaksızlık yoktur. Yerçekimi olgusunun olmadığı bir evren düşünebiliriz. Bununla birlikte yuvarlak bir dörtgen olanaklı evrenlerin her birinde çelişmezlik ilkesine aykırı düşecektir. Hume'un bununla söylemek istediği doğa biliminin olanaksız olduğu değildir, olgulara ilişkin her türlü akıl yürütmenin deneyime dayanmasından ötürü bir zorunluluk içermeyeceğidir. Başka bir deyişle olguların nedensel bağlantısına ilişkin ancak bir inancımız olabilir. Olgu durumları varoluş bildiren önermeler içerirler ve bunlar ne kanıtlamaya dayalı olarak bilinirler ne de kendiliğinden doğrudurlar. Diğer yandan idea ilişkileri ise ya kanıtlamaya dayalı olarak bilinirler ya da kendiliğinden doğrudurlar ama varoluş bildirmezler. Hume'un söylediği varoluş bildiren hiçbir önermenin ne kanıtlamaya dayalı olarak bilineceği ne de kendisi aracılığıyla bilineceğidir (Dicker, 1998, s. 40). Bu yüzden metafiziğin yapmaya çalıştığı gibi Tanrı, ruh, töz, monadlar gibi varlıkların, hatta maddi dünyanın bile varoluşunu kanıtlamaya çalışmak olanaksız bir çabadır (Dicker, 1998, s. 40). Empirist paradigma metafizik bilgiyi olanaksız görür, çünkü bilginin sınırlarını deneyim belirler ama metafizik

önermelerin hepsi de deneyimin ötesine geçen doğruları ortaya koyma iddiasındadır. Hume gibi empiristlere göre, duyusal deneyimi aşan her çaba bilginin sınırlarını aşan bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Hume'un yapıtındaki son ifadeleri bunu ortaya koymaktadır:

> Bu ilkelere ikna olarak kütüphaneleri elden geçirsek nasıl bir tahribat yapmamız gerekir? Sözgelişi, elimize bir ilahiyat ya da okul metafiziği cildi alırsak, soralım: Nicelik ya da sayı ile ilgili herhangi bir soyut akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Olgu durumu ya da varoluşa ilişkin herhangi bir deneysel akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Atın öyleyse onu ateşe; zira aldatmaca ve saçmalıktan başka hiçbir şey içeremez (Hume, 2007, s. 120).

Bu ifadelerden hareketle denilebilir ki, Hume'a göre, nerede sahici bir soruşturma yapılırsa ya da nerede aldatmaca ve safsata içermeyen sahici bilgi söz konusuysa bu, ya matematiksel ya da olgusal bir soruşturma olmalıdır. Başka bir deyişle Hume için metafizik bir soruşturma bu iki soruşturma biçiminden biri olamayacağı için saçmalık ve aldatmacadan başka bir şey olamayacaktır yani bilginin sınırlarının ötesinde kalacaktır. Soyut bilimlerin tek nesnelerinin nicelik ve sayı olduğunu ileri süren Hume en mükemmel bilgi türünü bu sınırların ötesine geçirmek isteyen her türlü girişimin saçmalık ve aldatmacadan ibaret olacağını söyler (Hume, 2007, s. 119). Hume için zorunlu doğrular idea ilişkilerinde söz konusu olabilir. Olgusal soruşturmanın konusunu nedensel bağıntı oluşturur, çünkü olgularla ilgili meseleler nedensel bağıntıya dayanır ve nedensel bağıntı da *a priori* olarak bilinemez, yalnızca geçmiş deneyimden çıkarılır ve geçmiş deneyimlerden yapılan her türlü çıkarım mantıksal anlamda temellendirilemez (Dicker, 1998, s. 61). Bu da soyut idelerimizin dışımızdaki dünyada karşılık geldiği bir gerçeklik olup olmadığının, salt deneyim temelinde gösterilemez olduğu anlamına gelir. Zira kimi filozoflar deneyimlerimiz ile yargılarımız arasındaki ilişkinin gerekçelendirilmesi gerektiğinde ısrarcıdır ve bu anlayışa göre nedensel süreçler onların sonucu olarak herhangi bir şeye inanmamızı haklı kılmaz (Blackburn, 2009, s. 44).

Yukarıda, rasyonalist paradigmaya göre bilginin sınırlarını aklın çizdiği, aklın sınırları dışında kalan gerçekliğin bilinmesinin garantisi için Tanrı fikrine başvurulduğu belirtilmişti. Empirist paradigmaya göre ise bilginin sınırlarını belirleyen deneyimdir. Ama deneyimin sınırları dâhilinde bilinebilir olan, yalnızca şu anda algılamakta olduğum şeyler ya da geçmiş algılarıma ilişkin anılardır. Sözgelişi şu

anda önümde bir televizyon olduğu konusundaki bilgim şu anda görmekte olduğum şeye dayanır. Geçen yaz tatile Kaş'a gidip gitmediğime ilişkin bilgim bu konudaki anılarıma dayanır. Ama şu an görmekte olduğum televizyonun ben bakmadığım zamanda da var olmaya devam ettiğinin duyusal bir algısı mevcut değildir. Bu nokta da televizyonun varlığının ben algılamadığım zamanda da süregitmekte olduğunu deneyimlerimden çıkarsam da bu *a priori* bir çıkarım olmayacaktır. Bir başka örnek nedensel bağlantıya ilişkin olarak verilebilir. Bir *A* cisminin başka bir *B* cismine çarptığını ve *B* cisminin hareket ettiğini görürsem tek bildiğim *A*'nın çarpması ve *B*'nin hareket etmesi olacaktır. Bu duyusal algılardan *B*'nin hareketinin nedeninin A'nın ona çarpması olduğunu çıkarabilirim ama çıkarım hiçbir *a priori* akıl yürütmeye dayanmayacaktır. Öyleyse Hume'un bütün argümanları duyusal deneyimin sınırlarına ilişkin argümanlardır. Duyusal deneyim arka arkaya meydana gelen olayları gösterse de aralarındaki bağlantıyı göstermez. Hangi hakla bu nedensel bağlantıyı bildiğimizi iddia edebiliriz? O halde, empirist paradigma yalnızca duyusal algılarımızın şu anda gösterdiğini ya da geçmiş duyusal algılarımızın izlenimlerini bilebileceğimizi ama bu tür tecrübelerden hiçbir *a priori* bilgi çıkarılamayacağını ileri sürmektedir. Felsefe tarihinde Hume çatalı (Hume's fork) olarak bilinen bu saptama, bütün bilgimizin ya zorunlu doğrular ortaya koyduğunu ya da tersi de mümkün olan olanaklı doğrular ortaya koyduğunu belirler. Bu anlamda geometri, aritmetik ya da cebir gibi bilimlerin ortaya koyduğu bilgiler *a priori* doğrular ortaya koyar ama olgulara ilişkin bütün bilgimiz yalnızca *a posteriori* doğrular içerebilir. O zaman bilginin sınırlarına ilişkin, zihne aşkın olan metafiziğin soyut kavramlarının bilinemeyeceğine ek olarak duyusal deneyime aşkın olan nedensel bağlantı gibi kavramlar da tam bir kesinlikle bilinemezler denilebilir; çünkü bu kavramların duyusal izlenimleri olmayıp yalnızca alışkanlığın yol açtığı inanca dayalı kökenleri vardır. Eğer nedensel bağlantı gibi dışımızdaki olgu dünyasına ait bir hakikat varsa bile bu hakikat *a priori* bilinemez. Hume'a göre nedensel bağlantı örneğinde olduğu gibi, algı, anı ya da geçmiş tecrübeden yapılan çıkarıma dayalı hiçbir önerme bilgisi *a priori* bilinemez. Bu, Hume'un empirizminin vardığı skeptik bir sonuçtur. Eğer bilgi inançlarımızın gerekçelendirilmesinden geçiyorsa nedensel bağlantı konusunda böyle bir *a priori* gerekçelendirme olmadığında bu bağlantıya ilişkin tam anlamıyla bir bilme de söz konusu olmayacaktır. Bu skeptisizmden kaçınmanın yolu bilginin kapsamı ve sınırlarına ilişkin

kavrayışımızın kökten bir değişiminden geçer.

Bilginin kapsamını ve sınırlarını belirlemek, bilinemez olana da bir sınır çizmeyi gerektirir. Bilinebilir olan ile bilinemez olanı birbirinden ayırmak için elimizde sağlam bir sınır çizme ölçütü var mıdır? Epistemolojinin temel çabası bu sınırı koymaya yöneliktir, çünkü en başta da söylediğimiz gibi nelerin bilinebileceği sorusu böyle bir ölçütün varlığında anlam kazanacaktır. Bilinebilir, düşünülebilir olan ile bilinemez, düşünülemez olanı birbirinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığı sürece neyin bilgi sayılıp neyin sayılmayacağı da söylenemez.

Felsefe tarihinde Kant'ın teriminden hareketle sınırların belirlenmesine ilişkin bu soruna transandantalite sorunu denilmektedir. Kant, sorunu geleneksel metafiziğe getirdiği bir eleştiri ile birlikte bilginin sınır koşullarının belirlenmesi çerçevesinde ele almıştı. Bilginin sınır koşulları ile kastedilen bilgiyi olanaklı kılan koşullardır. Felsefe tarihinde düşünülebilir ya da bilinebilir olanın sınırlarını belirlemede ya da metafiziğin bir bilgi alanı olarak olanaklı olup olmadığını belirlemede iki büyük dönüşüm olmuştur. Bunlardan birisi Kant'ın – kendi adlandırmasıyla – Kopernikçi devrimidir. Buna bir tür reflektif düşünmeye dönüş olarak bakılabilir. Bu bir anlamda aklın kendi sınırlarını belirlemeye yönelik bir çabadır. Diğeri de yaklaşık bir yüz yıl sonra gerçekleşen dilsel dönüştür. Bu da söylenebilir olanın sınırlarını belirlemeye yönelik bir çabadır. İkisi de metafizik düşünmeye ve metafiziğin temel kavramlarına yönelik bir eleştiri olması bağlamında eleştirel yaklaşımlardır.

Kant'ın Kopernikçi devrimiyle birlikte bilginin kapsamı ve sınırları bilme yetilerine verili olan üzerinden belirlenir. Kant, kendinde şey (*thing in itself*) bilinemez diyerek dışımızda varolan şeylerin, kendi başına oldukları halleriyle bilme yetimiz için bilinemez olduğunu söyleyerek sadece bilme yetisine verili olanın bilgi nesnesi olabileceğini söylemiştir. Başka şekilde söylersek dünya benim zihnime içsel olduğu sürece bilinebilirdir, zihnime dışsal olan dünya ise kendi başına şeyler bütünü olarak bilinemez kalır. Bilme yetisinin koşulları nesnenin bize verilmesinin koşullarıdır yani dış dünya bu koşullar tarafından belirlenerek bilme konusu olabilir. Eğer bilgi nesnesi bilme yetisinin koşullarına ve kategorilerine uyuyorsa dış dünyaya ilişkin Hume'un skeptisizmi aşılabilir. Zira bilgimizin nesnesine uyması gerektiği kabulünden hareket edilirse şeyleri *a priori* bilişimiz açıklanamaz ama şeylerin bilgimizin koşullarına uyması gerektiği kabulünden hareket edilirse şeylere ilişkin *a priori* bilginin

olanağı gösterilebilir (Kant, 1998, B xvi-xvii). Kant da Hume gibi zorunlu olan ve olmayan doğrular hakkında yani *a priori* bilinebilen ve *a posteriori* bilinebilen hakikatler hakkında ikili bir ayırım yapmıştır. Bununla birlikte Kant'a göre olgulara ilişkin *a priori* bilinebilen doğrular vardır. Böylece Hume'un düşündüğünün tersine Kant olgulara ilişkin soruşturmada (doğa biliminde) nedensel bağlantıya ilişkin *a priori* bilgilere ulaşabileceğimizi düşünür ama bunun sınırları vardır ve bu sınırlar, bilme koşullarına uygun olarak bilme yetimizin doğru kullanımıyla çizilir. Bu sınırların aşılması, bizi yanıtını veremeyeceğimiz sorularla baş başa bırakır.

Kant'ın metafiziğe karşı tutumu geleneksel anlamıyla ele alındığında, yani gerçekliğin temel yapısını veren rasyonel soruşturma biçimi olarak ele alındığında olumsuzdur (Lowe, 2002, s. 7). Çünkü Kant'a göre metafizik iddialar zihinden bağımsız gerçekliğin – eğer böyle bir gerçeklik varsa bile – temel yapısıyla ilgili olmaktan çok gerçeklik hakkındaki rasyonel düşünme biçimimizin yapısıyla ilgili olmalıdır. Metafizik olanaklı olacaksa ancak bu koşullar altında olanaklı olur. Kant'a göre ne kaçınabildiğimiz ne de yanıtlamak için gereken donanıma sahip olduğumuz belirli metafizik sorular, sahte sorular vardır (Kant, 1998, A vii). Böyle soruların sahte olmasının nedeni, yanıtının verilemez olmasından dolayıdır. Kant'a göre sahici bir soru yanıtı verilebilir bir soru olmalıdır. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna, evrenin bir başlangıcının olup olmadığına ya da ruhun ölümsüz mü yoksa ölümlü mü olduğuna ilişkin sorular yanıtı verilemez olan, bilme ve düşünme yetilerimizin sınırlarını aşan türden sorulardır. Bu anlamda da sahici birer soru olmaktan çok sahte sorulardır. Metafizik iddialar, zihinden bağımsız olan gerçekliğin yapısıyla ilgili olduğu sürece bu iddiaların doğruluğunun kesin bilgisine ulaşmak mümkün olmayacaktır (Lowe, 2002, s. 9). Eğer Tanrı, Ruh ve Evren ideleri zihinden bağımsız ve kendi başına varlığı olan şeyler olarak kabul edilirse bu ideler hakkında doğru ya da yanlış olduğu empirik yöntemlerle gösterilebilecek iddialar ortaya konulamayacaktır. Kant'a göre metafizikçiler, deneyime aşkın olanı her kavramaya çalıştıklarında bu sınırları ihlal ederler; Kantçı bir ifadeyle diyecek olursak, görüye başvurmadan sentetik *a priori* bilgiye erişemeye her çabalarında bu sınırları ihlal ederler (Moore, 2012, s. 124).

Felsefe tarihindeki önemli dönüşümlerden bir diğeri de Frege ile başlayan analitik felsefe geleneğinin, dil ve dünya ilişkisi bağlamında düşüncenin ve gerçeklik üzerine konuşmanın sınırlarını dilsellik çerçevesinde ortaya koydukları dilsel yöneliş (*linguistic turn*)

dönüşümüdür. Bu hareket, felsefe tarihinden metafizik sorunların temelde dilden kaynaklanan sorunlar olduğu kabulünden hareket eder. Frege'nin analitik felsefe geleneğine öncülük eden "Anlam ve Gönderim Üzerine" başlıklı yazısı bilgi iddiasındaki önermelerin anlamının yanında bir de gönderimleri olduğunu ileri sürer. Tümcelerin olduğu gibi sözcüklerin de anlam ve gönderimleri birbirinden ayrıdır. Frege'ye göre gönderimin varlığı, anlamın varlığı için bir koşul oluşturmaz. Gönderimi olmayan ama yine de anlamlı olan sözcükler ve tümceler vardır. Bununla birlikte bilgi söz konusu olduğunda, doğruluk talebi de söz konusu olduğundan gönderimin olup olmadığına bakılmalıdır, zira doğruluk değeriyle ilişki olan gönderimdir. Buna göre gönderimi olmayan sözcükler içeren tümcelerin de gönderimi yoktur, yani bir doğruluk değeri yoktur. Eğer bilgi doğruluğun bilgisiyse bu durumda gönderimsiz ifadeler içeren tümcelerin, bilgi ortaya koyamadığı ileri sürülebilir.

Dile yönelişle birlikte geleneksel metafiziğin çözülememiş sorunları dilsel sorunlar olarak görülmeye başlanır. Gerçekliğin yapısına ilişkin bir sorunun dilden bağımsız düşünülemeyeceği ileri sürülmüştür, çünkü bütün düşünmenin dilsel sınırlar içinde, dilin içinde olup bittiği, dolayısıyla dilin dünyaya mantıksal önceliği kabul edilmiştir. Bu yaklaşım Wittgenstein'ın "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını belirler" sözüyle ifadesini bulur. Wittgenstein geleneksel felsefenin bütün sorunlarının dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklanan sorunlar olduğunu ileri sürerek bilinebilirliğin ve düşünülebilirliğin sınırlarını dilin içinden çizer (Wittgenstein, 2001, s. 3). Bir anlamda bilginin kapsamı ve sınırları dilin kapsamı ve sınırlarıyla özdeş kılınır. Wittgenstein için özne dünyanın sınırıdır ve bu da bilginin sınır koşullarının, öznenin dilsel koşullarına bağlı olduğunu söylemektir.

Bilginin kapsamı ve sınırlarına ilişkin epistemolojinin bütün sorunları, aslında, bilgiyi ya da dünya hakkında düşünmeyi olanaklı kılan koşullara ilişkin refleksiyondan kaynaklanan sorunlardır. Bilme yetisinden ya da dilselliğin koşullarından bağımsız bir hakikatin var olup olmadığı ya da var olsa bile bilinebilir olup olmadığı konusu Wittgenstein'ın deyişiyle üzerine konuşulamayacak bir sorundur ve belki de üzerine konuşulamayan konusunda susmak gerektiği düşüncesindeki Wittgenstein haklıdır. Ama en azından şunu söyleyebiliriz ki, dünya benim dünyam olduğu ölçüde bilinebilirdir ve bilinebilirliğin sınırları, bilginin kapsamı ve sınırları bilme yetimizden ve dilselliğimizden bağımsız olamaz. Mantık nesnelliğe ilişkin her

koşulu verir. Bu nesnellik koşulları içinde bilim bize doğru soruları ve doğru yanıtları vermektedir.

Kaynaklar

Blackburn, S. (2009). *The Big Questions: Philosophy*. New York: Quercus.
Descartes, R. (1982). *The Principles of Philosophy*, (Çev. V. R. Miller & R. P. Miller). London: Kluwer Academic Publishers.
Dicker, G. (1998). *Hume's Epistemology and Metaphysics*. New York: Routledge.
Hume, D. (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, (Çev. & Ed. P. Guyer & A. W. Woods). New York: Cambridge University Press.
Lowe, E. J. (2002). *A Survey of Metaphysics*. New York: Oxford University Press.
Moore, A. W. (2012). T*he Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things.* New York: Cambridge University Press.
Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, (Çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
Platon. (1997). "Republic", (Çev. G. M. A. Grube), *Complete Works*, (Ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing, ss. 971-1223.
Quine, W. V & Ullian J. S. (1978). *The Web of Belief*. New York: McGraw Hill.
Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. D. F. Pears & B. F. McGuinnes). New York: Routledge.

E

Bölüm 23: Doğruluk-Gerçeklik

Güncel ÖNKAL[1]

Giriş: Metafizik Bir Sorunsal Olarak Doğruluk – Gerçeklik Bağıntısı

Doğruluk ve gerçeklik arasındaki ilişki, metafizik tartışmalarını olanaklı kılan temel ilişki biçimini özetler; ancak felsefe literatürü içerisinde genellikle epistemolojinin kapsamı içerisinde açıklanır. Doğruluk ve gerçeklik arasındaki ilişki salt epistemolojik bir ilişki değildir. Epistemolojik açılım aslında varlık anlayışının üzerine kurgulanan bir tartışmanın ifadesidir. Bununla birlikte doğa ve dış dünyanın maddi gerçekliğinin karşılık geldiği varlık alanının bilimde doğruluk değeri ile ilişkilendirilmesi metafizik soruları da beraberinde getirir. Felsefenin bilinen-olanlar ile ulaşılan-olması gerekenler arasındaki tartışmalarının bir özeti olarak görülebilecek metafizik kuramların önkabulleri ve varılan bilgi-bilimsel sonuçlar doğruluk-gerçeklik arasındaki ilişkiye indirgenebilir. Ayrıca şimdiye kadar ulaşılan argümanlar gerek doğruluk gerek gerçeklik sorunlarına özellikle doğa bilimlerinde deneyimlenen yeni açıklamalara göre çeşitlendirilebilir. Doğru, "gerçek" olarak sadece bugün en genel anlamda "bilim" olarak anılan "pozitif bilimlerin" odağında "gerçeklik"e eşitlenerek nesnellik anlamda kullanılır. Oysa ki felsefe tarihi bağlamında doğru ve gerçek arasındaki gerilim/açıklık/ayrıklık/bağdaşmazlık ve karşılaştırılamazlık bir "gerekçelendirme sorunu" olarak, bir "felsefi tavır" olarak metafizik tartışmaları içerisinde karşımıza çıkar.

Felsefenin tartışma zemininde bir yanda doğruluk *epistemolojik* (bilgi-bilimsel) diğer tarafta gerçeklik *ontolojik* (varlığa ilişkin) ilişkiyi

---

1 Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi.

ifade ederken, doğruluk-gerçeklik ilişkisi metafiziksel sonuçları bakımından özellikle doğa bilimlerini referans noktası kılar. Fizikteki felsefi kavramlar arasındaki tarihsel etkileşim araştırıldığında doğa yasalarının basit ve nesnel olacağı inancına dayanan bilim, geçen birkaç yüzyılda son derece başarılı olduğu için, bugüne dek varsayılan doğa yasalarının doğru olduğu ve dışımızdaki nesnel gerçekliğin bir parçası olarak varolmaları gerektiği sonucuna varırız (Horwich, 2010:11). Ancak bu yaygın kabullenilmişliğin ardında yüzyıllar boyunca etkisi süren bir felsefi tartışma yarattı.

Doğruluk ve gerçeklik problemi felsefe tarihindeki öncelikle "hakikat" (*truth*) probleminden doğan, bu tartışma içerisinden çıkarılmış kavramlardır. Daha başka deyişle, hakikati bulma iddiasındaki metafizik yönelimdeki felsefe tarihi hakikatin epistemolojik ve ontolojik kökenlerine evrilerek hakikati imleyen "doğruluk" ve "gerçeklik" kavramlarına ulaşmıştır. Felsefenin temel disiplinleri açısından doğruluk bilgi ile (epistemolojik) gerçeklik ise varlık ile ilgili olarak (ontolojik) kurgulanır. Bu ayrıma dayalı olarak gerçeklik en genel anlamında insan zihninden bağımsız nesnel bir alanı ifade ederken, doğruluk, önerme, inanç ya da düşüncelerin bazı ölçütlerine göre doğru olma özelliğini ifade eder.

Bize açık-seçik görülen, duyu organlarımızca algılanan, algıladığımız üzerine konuşulabilen doğanın gerçeklik alanı kadar bize anlaşılır, kabul edilebilir ve paylaşılabilir gelen inanış ve atıflarımız da bu gerçeklik alanını süslerler. Bu durumda hiçbir gerçeklik bizden ve düşünsel yönelimimizden bağımsız olamayacağı gibi gerçekliğin kendi içerisindeki hakikati de salt, yargı ve doğruluk değerinden bağımsız olamayacaktır. Bu önkabule "realizm" adı verilir. Realizm bu boyutuyla gündelik hayatta herkesin pratik olarak sahip olduğu tutumun tamamını ifade eder. Gündelik hayatımızı sürdürürken bir gerçekliğin içerisinde olduğumuzu kabullenmemiz "pratik realizm" olarak da anılır. Bazı filozoflara göre, durum, bu kadar basit değildir ve gündelik hayattaki bilgilerimizi kullanarak gerçekliği pratik olana indirgemeye tabi tutamayız. Filozoflar açısından temel problem, "gerçeklik sayıları, yargıları, doğruluk değerini, evrensel ifadeleri, soyutlama ve kavramları kendisinde içerir mi?" sorusu etrafında oluşur. Yine bu soru çerçevesinde, paradokslar gerçekliğin ve doğruluğun hakikat nosyonu ile ilişkilendirilmesi boyutunda farklılıklarla çeşitleneceğini gösterir. Felsefe tarihi boyunca da filozoflar düşünsel önceliklerine ve amaçlarına göre doğruluk-hakikat-gerçeklik-görünüş sorunsalını kendi içerisinde

çeşitlendirmiştir. Felsefenin *kümülatif* (birikimsel) bilgiye dayandığını hatırda tutarsak, filozofların başlangıç noktaları kendilerinden önceki filozofların tartışmayı yarım bıraktıkları noktadır. O halde doğruluk ve gerçeklik sorunu felsefe tarihinde hiçbir zaman tükenmeyen, ele alış biçimine ve öncüllerine göre kendisini farklı kombinasyonlarda bize gösteren zengin bir birikimi imler. Böylelikle doğruluk ve gerçeklik arasındaki ilişki "gerçeklik doğrudan bilinebilir mi?" ve "gerçeklik hakkındaki izlenimlerimiz ne zaman doğruluk değeri ve –dolayısıyla- kesinlik taşır?" olmak üzere iki temel sorunsal açısından incelenebilir. Burada da bu iki ekseni tartışmaların çatısı olarak ele alarak inceleyeceğiz.

I. Felsefe Tarihinde Doğruluk-Gerçeklik İlişkisi

Doğruluk ile gerçeklik arasındaki ilişkinin çatısını oluşturan iki temel sorunsal etrafında tartışılmasına geçmeden önce felsefe tarihi açısından problemin kavranışının dinamiklerinin düşünsel ve tarihsel dönemlerde nasıl farklılaştığını ele alalım: Felsefenin sistematik yapısının kendisini gösterdiği Antik Yunan düşüncesinde epistemoloji-ontoloji ve etik arasındaki tartışmanın müstakil sınırları yoktur. Bilginin evreni açıklamanın, doğayı anlamanın ve insanın eylemlerinin bu açıklamalara öykünerek düzenlenmesi anlamına geldiği ilkçağ doğa felsefesinde "doğruluk", spekülatif akıl ürünü açıklamaların gözlemlerle uygunluğunu referans noktası almaktadır. Böylece açıklamalarda görecelilikten ve bilginin öznel niteliğini oluşturan salt empirik verilerden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlayan, böylelikle başlangıçtaki mitolojik temelli açıklamalardan doğaya duyulan hayret ve merakın taçlandırıldığı akla ve gözleme dayalı açıklamaları esas alan bu çağın filozofları doğayı muğlak ve gizemli olmaktan çıkarır, ve bu filozoflar doğayı herkes için açık-anlaşılır kılma niyetiyle doğru ile gerçeklik arasında mutlak bir bağ kurarlar.

Bu aşamada gerçeklikten anlaşılan aslında doğada görünür ve gözlemlenebilir olanın felsefesini işaret eder. İnsanın dış dünya ile bilgi ilişkisini kuran duyularından hareketle doğrudan deneyimledikleri gerçekliğin "görünüş" alemini, deneyimledikleri üzerine kavramsallaştırmada bulunması, yargılara varması, değer atfetmesi ve söze dökmesi ise gerçekliğin düşünceye taşınması anlamını taşır. İlkçağın doğa filozofları ilk sistematik felsefe çalışmalarının öncüllerini ortaya koyarken bir yandan gözlem gücüne dayanmaktadırlar, diğer yandan spekülatif çıkarımlara dayalı akıl

yürütmelerin ilk örneklerine sahiptirler. Onların evrenin ana maddesinin (*arkhe*) ne olabileceği sorusu çerçevesindeki buluşları, doğadaki değişim ve dönüşümleri nedensellik ilkesine bağlayabilecek matematiksel formüllere, zaman anlayışına bağlamaları, doğada olabilecekleri tahmin etmeye yarayacak genel ilkelere ulaşma gayretleri görünüşün oluşturduğunun ardında bütüncül bir gerçekliğin, "doğanın gerçekliği"nin (doğanın doğası) yer aldığı kabulüne dayanır. O halde, aslında ilk felsefe düşün deneyimleri doğruluk-gerçeklik arasındaki ilişkinin kurulmasında metafizik kabullerin üzerinden geliştirilmiştir diyebiliriz.

Görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım daha çok Platon'un düşünülür ve duyulur dünya ayrımlarına dayandırılır. Platon'un gerçeklik ile görünüş arasında bir ayrım yapmaktan çok görünüş ve onun oluşturduğu gerçeklik ile hakikat arasında bir ayrım yaptığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Fenomenler dünyasını düşüncesine referans almayan Platon'a göre şeylerin düzeni görünüş ve dolayısıyla gerçekte olduğundan daha farklıdır. İdeaların aklımız için bilinebilirliği onların hakikatini ve de dolayısıyla doğruluğunu gösterirken, bilginin doğruluğu ve kesinliği ile bilgi nesnesinin varlıksal özelliği arasındaki bağ onun bilgi felsefesinde doksa ve episteme arasındaki ayrımda belirgin kılınmıştır (Bkz. Devlet:510b-511c). Düşünenler alanı, gerçeklik alanından diskursif düşünmenin düşünceyle görme yoluyla ulaşılan idealar bilgisinden oluşması bakımından ayrılacaktır (Tepe, 2016:36).

Aristotelesçi anlayış felsefe tarihinde doğruluk tanımı için bir doğruluk ölçütü geliştirilmesinin gösterilmesi bakımından köşetaşıdır. Aristoteles'in ölçütü bu noktada gerçeklik hakkında yapılan çıkarımların kendi içindeki, öncül ve sonuçları arasındaki mantıksal dizgenin denetlenmesine dayanır. Aristoteles'in bilimsel düşüncenin kökenine yerleştirdiği bu anlayış diğer yandan Protagoras gibi insanı ve yargılarını gerçekliğin temeline koyan, insanı ölçüt kılan anlayışın da nesnellik düzlemine çekilmesi demekti. Doğruluk ölçütü yalnız tutarlılık kuramına özgü bir sorun olmayacağını, nesnenin bilgiye dökülen dilsel ve düşünsel hali ile kendisi arasında bir uygunluğu da ifade edeceği bu dönem felsefesi açısından içerilmemişti. Doğruluk sorununun nesnelerin gerçeklikleri ile değil, bizim zihnimizden kaynaklandığını dile getiren Aristoteles için kuramsal bilgi doğruluk amacını "neden"i açığa çıkarmak yönünden içerir (Tepe, 2016:39-40).

Ortaçağ felsefesinde doğruluğun "hakikat" anlatımı ile ele alındığı bir dizgeyi görürüz. Thomas Aquinas, Aristoteles'ten devraldığı

düşünsel mirasta anlama yetisi ile hakiki (doğru) olan arasında bir ayrımı gerekli görerek, varolanın doğru kavramında içerilmeyeni de içerdiğinin altını çizer (Fleisher'dan akt. Tepe, 2016:44). Aquinas açısından hakikat ilke olarak düşüncede ama aynı zamanda düşünceyle ilişkili olan tüm nesnelerde kendisini gösterir. Böylelikle bir yandan doğruluk zihindeki anlama/uslamlama yetisinde birleştirme ve ayrışmalarda kendisini gösterirken diğer yandan bunların karşılık geldiği nesneyi de bilmeyi içermesi bakımından şeyin (varolanların) gerçekliğini de ifade eder (Babür ve Çotuksöken, 2007). Zihinde ve nesnede kendisini gösteren doğruluk bunların birbirlerine çevrilebilmesi bakımından da hakikatin oluşturucusu haline gelir (Tepe, 2016: 46-47). Nesneyi, "ne ise o" olarak tanımlaması ve kabullenmesi bakımından Anselmus, Ortaçağın "varlıksal hakikat" anlayışını geliştirir ve tartışmayı "varlığın sağınlığı olarak doğruluk ve gerçekliğin bir elde toplanması" biçiminde konumlandırır. Sağınlık, nesnenin olması gerektiği gibi olmasıdır ve bu haliyle Anselmus'un düşüncesinde doğruluk ile gerçeklik arasında bir ayrım yapılmamaktadır (Tepe, 2016:50-51).

Yeniçağ felsefe anlayışında probleme yeni bir boyut kazandırarak modern felsefede de tartışılmasını sağlayan kuşkusuz Descartes'tır. Descartes'ın özneyi, öznenin ortaya koyduğu bilgi ile tanımlaması kuşkusuz bu türden metafizik problemlerde epistemolojik önceliği bir hareket noktası olarak aldığı anlamına gelir. Descartes ile doğruluk sorunu gerçeklikle ilişkisi bakımından bir "kesinlik sorunu" olarak ele alınmıştır. Onun *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde bilimsel yöntemin ilkesi olarak ortaya koyduğu "apaçıklık" ilkesi bilinen şeylerin gerçekliğini ve dolayısıyla kesinliğini de garanti etmektedir. Açık ve seçik bilgi nesnelerin kesinliğine değil, öznenin şüpheden arındırabilme beceri ve başarısının sonucu olarak karşımıza çıkacağından Descartes'ta doğruluğun varlıksal değil, epistemolojik bir temele oturtulduğunu anlıyoruz (Descartes, 2003).

Doğacı filozofların aksine sonraları Leibniz'in de tinsellikle bağdaştırdığı algı anlayışında olduğu gibi maddi şeylerin gerçekliği ve bu gerçeklikten temellendirilecek doğruluk anlayışı salt empirik olamayacaktır, olursa da tamamlanmamış ve anlamdan yoksun kalacaktır. (Cevizci, 2005:46). Dolayısıyla metafizik temellerini önceleyen filozoflar açısından gerçeklik ile doğruluk arasındaki ilişki anlam arayışından sıyrılarak düşünülemeyecektir. Gerçekliğin nasıl tanımlandığı onun metafizik tartışma arka planının sınırlarını da çizmektedir. Gerçekliği öznenin akıl ve deneyim fakültelerine

bağlayarak ele alanlar ile gerçekliği nesnenin varlık yapısına bağlayanlar arasında gidip gelen tartışma, birinin diğerine üstün gelemeyeceği varsayımına dayanırsak başlı başına metafizik bir tartışmadır. Gerçekliğin birinci türden tanımlaması epistemolojik ikinci türden tanımlaması ise ontolojik açıklamalara muhtaçtır. Özne temelli hareket eden gerçeklik kurgusu zihin felsefesi tartışmalarının, nesne temelli gerçeklik paradigması ise bilimsel metodoloji sorunsalının hareket noktasıdır.

Leibniz'in iki tür doğruluk anlayışı üzerinden doğruluk-gerçeklik arasındaki ilişkiyi tanımlaması David Hume'da olgu hakkındaki sorunsal çıkarımların insanın düşüncelerinden çıkarılanlar gibi çelişki barındırmayacağını ifade etmesi ile bambaşka bir boyuta kavuşur. Hume açısından etki-neden bağlamında olgusal olanlar arasında kurduğumuz doğruluk ve buna bağlı gerçeklik sadece birbirlerini izlemeleri bakımındandır. Düşünsel akıl yürütmedeki doğruluk ise genel-geçerlik ve zorunluluk gibi nitelikleri bakımından ele alınır.

Hume'un "dogmatik uykularından uyandırdığı" Kant, transendental mantığın doğruluk mantığı olduğunu ancak bilginin nesnesi kılınanların genel ve biçimsel yasalara uygunluğunu ortaya koymak bakımından gerçekliğini garanti altına almadığını ifade eder. Yargılar, kavramları nesnede olduğundan farklı biçimde bağlayabilir (Kant'tan akt. Tepe, 2016:61). Bilginin nesnesine uygunluğuna nesnel gerçeklik adı verilirken, yargının nesnesine uyması ise doğruluk değeri taşıyacaktır. Ancak bu da yeterli olmayacaktır, çünkü Kant'a göre doğruluk bilginin nesnesiyle uyuşması olmakla birlikte aynı zamanda insan bilgisinin bir nesnesi olarak kendisini olanaklı kılan anlama yetisinin *a priori* koşullarına da uyumu barındırır (Tepe, 2016:63).

Hegel, 20. yüzyıla geçişte doğruluk ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi varlığın hakikat ile ilişkisi olarak kurgulayan Ortaçağ anlayışını günümüz tartışmalarına farklı bir boyutuyla taşır. Hegel'in döneminde hatırlattığı bağıntı, doğruluk ile gerçeklik arasındaki bağıntının nesnelliğin kavramlarla aynı olması gerekliliğidir. Hegelci hakikat anlayışı bir şeyin nasıl olması gerektiğini bilme yetkinliğini özneye yüklerken, içinde hakiki yapıyı barındıran *Geist*'ı kurma ödevini de imler. Düşünmenin hem öznede hem de tarihselliği içerisindeki hareketini gösterme zorunluluğu Hegelci diyalektiğin özne ve nesnenin birliğini kurma idealine yükselir.

20. yüzyılın belki de en çarpıcı doğruluk-gerçeklik ilişkisi açımlamasını Edmund Husserl'in "nesnelere geri dönmeli" parolası

oluşturur (Uygur, 1998). Husserl'in fenomenolojik girişimi Leibniz'den sonra mantıksal ve metafizik doğruluğu birleştirme çabasıdır. Bu çabada doğruluk kavramının merkeze alınması "apaçıklık" bağlamında yeniden ele alınmayı gerektirir. Tam uygunluk Husserl'de "apaçıklık" (*evidenz*) olarak şeylerin kendisinden hareketle kavranabilecek fenomenal varlık alanında görülür. Husserl böylelikle doğruluğun deneycilikteki indirgeme biçimini eleştirirken verili nesne durumlarının şeylerin kendisinde rastlantısal ancak saf ben ve bilinç alanında kesin biçimde bulunduğunu söylemektedir.

Doğruluk sorununu ikinci döneminde Wittgenstein, gerçekliğe uygunluk düşüncesinden uzaklaşarak ele aldığında konuya ilişkin tartışmanın dilsel boyutunu da tartışmaya açmış olur. Ona göre "dil oyunu kuramı" çerçevesinde doğruluk daha çok anlam ile kural arasındaki bir uygunluğa, tümcede dile gelen biçimin denetlenmesinde yer alır.

Wittgenstein sonrasındaki gerçekliğin bilinebilirliği tartışmalarını burada "realizm tartışması" bağlamında, "doğruluk değerinin taşınması" unsurunu ise "uygunluk teorisi" bağlamındaki tartışmalarda ele alacağız.

2. Realizm ve Anti-Realizm Tartışması Açısından Doğruluk ve Gerçeklik

"Doğrulanabilirlik" başlıca iki temel yöntemle yapılır. Bunlardan birisi "mantıksal doğruluk" diğeri ise "bilimsel doğruluk" olarak adlandırılır (Yıldırım, 1991:65). Mantıksal doğruluk mantığın teknik koşulları içerisindeki terim, önerme ve sonucun arasındaki ilişkinin mantık sistemi içerisinde sınanması anlamına gelir. Bilimsel doğruluk ise doğrulanabilirliğin dayandığı genellenebilirliğin doğanın gerçekliğini oluşturan fizik dünyada karşılığını bulması anlamına geleceğinden bir realizm sorunu olarak ele alınır. Doğrulanabilirlik bu ikinci anlamında bütün nesneler arasındaki ilişkilerde ve onları belirleyen temel bilimsel kanunlarda gerçekleşmesi ölçütünü taşıdığından aynı zamanda metafizik bir varsayımı da içinde barındırır. Bilim insanlarının doğada olup bitenleri bu boyutuyla doğrulaması tamamen tüketilemez, bitirilemez ve kapsanamaz olduğundan (diğer deyişle olgusal olarak gözlemlenebilir olamayacağından) burada metafizik bir çelişki varmış gibi dursa da bilimsel teori yönünden durum değişmemektedir. Doğrulanabilirlik ölçütü üzerinden bu anlamda gerçekliğin kurulmasının zorlama

olacağını söyleyen bilim insanları bunun yerine "yanlışlanabilirlik" ölçütünü öne sürmüşlerdir. Karl Popper, *Bilimsel Devrimin Yapısı* adlı çalışmasında gerçeği açığa çıkaran bilimin empirik bir sisteme dayalı olarak önermeleri yanlışlama yoluyla ilerleyebileceğini ifade ederken olgusal içeriği olmayan önermeleri bilimselliğin dışında değerlendirebileceğimizin altını çizer (Popper, 2012:54) Popperci ayıklama ile doğada olup bitenler arasında yapılacak bir seçme ve ayıklama işlemi bilimselcilik ile metafizik temelli açıklama arasındaki keskin sınırı da belirleyecektir. Popper'a göre, bilgi kuramının temel fikri, problem ve hipotez oluşturarak kurulan kuram ve tahminlere dayalı çözüm denemelerinin bütün gözlemlerimizden (gerçeklik alanından) önce geldiğidir (Popper, 2015: 89). Popper, insanın dünyayı değil dünyaları incelemesinin farklı yolları olduğunu söyleyerek incelenecek olguya yönelik seçilen eylemin uygunluğunun doğruluk ile gerçeklik arasındaki bağıntıyı açıklığa kavuşturabileceğini belirtmiş olmaktadır.

Carnap, bilimsel önermelerin doğrulanabilirlik ve gerçeklik çizgisinde sınanmasına yönelik olarak bir "gözlem dili" kurmanın daha işlevsel bir adım olacağını ileri sürer (Yıldırım, 1991:67). Ancak Carnap'ın tanımlama isteği de bazı teorik kavramların gözlemsel ifadesini sağlayamaması nedeniyle bilimsel realizm tartışmasından daha çok burada ikinci alt başlıkta göreceğimiz uygunluk (ya da karşılaşım) teorileri (*correspondence theory*) tartışmasına yakın durmaktadır. Carnap'ın sisteminde doğrudan gözlemlenemeyen ancak etkileri bakımından bilinebilen teorik postulatlar gözlem diline de doğrudan bağlanamayacağından ancak terim ve kavramlar arasındaki ilişkiler açısından tanımlanabilirler ve bu durumda bir diğer yandan da bilimselliğin bel bağladığı empirik araştırma sahasının dışında anılırlar (Carnap'tan akt. Yıldırım, 1991:186-192). Böylelikle Carnap olguların nasıl betimledikleri gibi olup olmadıkları sorununun başka bir soruya karşılık geldiğini belirtmiş olmaktadır . Ona göre, bilim varolan her şeyin bir miktarda olduğu ilkesine bağlı kalacağından edinilen bilgilerin gerçekliği şüphe götürmez (Yıldırım, 1991:20-21).

Ayer, doğrulanabilirliğin "kanıt"a bağlanması gereği üzerinde durarak olgusallığın gözlemlenebilir oluşuyla sıkı bağını kurar. Böylelikle Carnap ve Ayer'in eleştirileri ile Popper'in bilimsel olanın sınırları dışına çıkararak metafizik tartışmanın konusu kıldığı gereğinden fazla geniş önermeler olgusallık sınırına dilde çekilebilirler (Demir, 1997:24). Ancak tüm bu realizm tartışmasından anlaşılan,

ilkin, teorik nitelikli önermelerin olgusal yönden anlamlı sayılmasının aslında doğru sayılması, diğer yandan da gerçeklik alanında yer aldığının tespiti anlamına geldiğidir. İkinci olarak da önermelerin kullanış bağlamlarına göre kendi içlerinde kaplamları bakımından genelleştirilebilirlik farklılığı barındırmalarının birbirleri aralarındaki terimsel, önermelere ve önermeler arası ilişkilere dayandığına ilişkin bir tartışmanın sonuçsuz kalacağıdır.

Bu bağlamda, bilimsel yöntemin nasıl olması gerektiği tartışmaları doğruluk ile gerçeklik arasındaki metafizik tartışmanın izdüşümünü ifade eder. Bilimsel etkinliğin düşün ve araştırma alanı, bu uçsuz bucaksız alandaki çeşitli inceleme kollarındaki ayrılıklardan, incelemeye tabi tuttukları ve nesneleştirdikleri konuları bakımından geliştirdikleri özel ölçütlere, ortak yöntem arayışından genelleme yapabilme yetkinliklerine kadar bir "realizm sorunu" olarak karşımıza çıkar. Bilimsel düşüncenin realizm çerçevesindeki tartışmalarının metafizik söylemdeki karşılığı "natüralizm sorunu" olarak adlandırılır. Natüralizm sorunu, bilimin işleyişi açısından bir yöntem sorunu olmaktan çok bilimin açıklama gücünü sorgulayan metafizik bir sorunsaldır. Bilimsel incelemede empirik temelli hareket noktası elde edilecek genellemelere tekil olanın gözlem ve deney sonuçlarından hareketle (*indüktif*) bir yolla ulaşılmasında hipotezin doğaya uygunluğunun doğrulanması amacı taşır (Bhaskar, 2013:19-22). Newton'un yerçekimi yasasına ilişkin kurduğu doğruluk-gerçeklik ilişkisi böylesine bir amacın en somut göstergesidir. Natüralist temelli doğa anlayışı metafizik temelli anlayıştan sadece pozitivist bir açıklama modelini temele alması bakımından ayrılmaz aynı zamanda olup bitenlerin doğanın gerçeklik alanında ancak doğruluk kazanabileceği varsayımından hareketle realizmin temel hareket noktasını da güçlendirir. Öyle ki, doğanın dışında bir doğa yoktur. Şimdi ve burada olanın ötesindeki açıklamalar bilimsel modelin dayandığı doğadaki yasalılığın dışında sayılır hatta Popper'in katkısı sonrasında bilim değil, birer araştırma projesi olarak sınırlandırılırlar. Bu bağlamda natüralizm akımına dayanan düşünürler DarWinci kuramı da bir gerçeğe karşılık gelmemesi bakımından doğruluk probleminin dışında bir açıklama modeli olarak benimserler (Önkal, 2018:67). Natüralizm akımı doğanın içerisinden çıkarılamayacak (başka deyişle doğrulanamayacak) açıklamaları gerçeklik alanından yapılan çıkarımlar olarak görmektedirler. Analojiye dayanan bu türden çıkarımlar görünen ile beklenen arasında yakalanan bir paralellikten daha öncesinde görünür-gerçek ve

doğrulanabilir olandan sağlanan verilere benzerliği bakımından beklenen nedenselliği gösterme eğiliminde olan benzer varolanları açıklayabilme potansiyeline sahiptir. Özellikle Peirce, Sober gibi isimler bilim tarihinde analojiye dayanan birçok buluşun olduğunu söylerler. Bunlardan biri Toriçelli'nin barometre buluşuna yol açan hava denizi hipotezidir (Yıldırım, 1991: 79). Böylelikle bilimsel yöntemin dayanağında doğrulama ve bulma arasında da bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu ilişki kendisini en nihai biçimde hipotezin doğrulanması aşamasında gösterecektir. Buradan varılacak "yasa"lılık genellemenin bir yandan doğruluğunu bir yandan da gerçekliğini güvence altına alır. Üst düzeydeki genellemeler teorik terimlerden geçtiğinden bunları olgularla karşılaştırarak test edemeyiz. "Evrenin ana maddesi sudur" önermesinden algı ve gözlemlerimize uygulayabileceğimiz bir olgusal sonuç çıkarılamayacağından bu tür önermeler kafamızda belli türden imgelerle karşılansa bile doğru ya da yanlış olabileceklerini ortaya koyabilecek türden empirik verilerle ilişkisi kurulamayacaktır. Böylece bu önermeler "*bilimsel* anlamdan yoksundur" (Carnap'tan akt. Yıldırım, 1991:189). Gözlemsel sonuçları olmayan önermeler böylelikle bilimsel sayılan alanın dışında, gerisinde ve arkasında metafizik alana hapsolmaktadır. Çağdaş tartışmalar bu bağlamda iki kutup arasında yani bilinen gerçek ile henüz bilinmeyen gerçek arasındaki ince çizgide teorilerin sınırlılığından gerçekliğin genişliğine doğru evrilecek yeni akıl yürütmelerin de bilimsel yönteme dahil edilmesine olanak verecek metafizik kabulleri tartışmaya başlayacaktır.

3. Çağcıl Tartışmalarda Uygunluk Sorunu Açısından Doğruluk ve Gerçeklik:

Uygunluk sorunu, yukarıda da bahsi geçtiği üzere felsefe tarihi içerisinde en uzun süre tartışmaların etrafında döndüğü ve kabul gören bir kuramdır. Uygunluk kriteri çerçevesinde düşünülen tüm diğer doğruluk anlayışlarının da kaynağını bulduğu söylenen ile hakkında bir şey söylenen arasındaki uyuşmanın neliğinin tartışılmasıdır. Bu ilişkide uygunluğun tarafları metafizik düşüncenin evreleri açısından mitos ve logos, ruh ve varlık, özne ve nesne, bilgi ve gerçeklik, dil ve dış dünya, düşünülen ve duyulan ya da yargıda bulunulan olaylar ve olgusallık olmaktadır. Herakleitos ile başlayan Platon, Aristoteles ve Aquinas ile genişleyen tartışmada sorun modern dönem felsefesinde bir tutarlılık sorunu olmaktan çıkarak daha çok -

Russell'ın dikkati çektiği üzere- doğruluğu içeren görüşün olgu ile arasındaki ilişkiye sabitlenmiştir (Russell, 2000).

Russell'ın ifade ettiği tartışma sonrasında Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramı, Davidson'un semantik anlayışı, Bradley'in ham şeyler anlayışı ve Blanshard'ın düşüncenin doğasındaki doğruluk sınama yollarına dayalı tutarlılık kuramlarına doğru evrilir (Bkz: Tepe, 2016). Bu noktada sorunun metafizik boyutuna en çok dikkati çeken Bradley, doğruluğu kurgusal-metafiziksel dizge düşüncesinde değerlendirir. Onun düşüncesinin çıkış noktasında görünür olan ile gerçeklik arasındaki ilişki doğruluktan beklenenin gerçekliği nitelemek olduğu noktasında belirir (Bradley, 1969:145).

Nihayetinde, genel olarak doğrunun bir değer olduğu, doğruluk değeri alan bir ifadenin bu değeri almaya uygunluğu bakımından da gerçeklik kazanabileceği anlayışı "uygunluk teorisi" ya da "karşılaşım teorisi" (*correspondence theory*) olarak adlandırılır. Doğruluk ile gerçeklik arasındaki uygunluğu ifade eden teoriler "yapısal" ve "ilişkisel" olarak da kendi içlerinde ayrılabilirler (Rasmussen, 2013:168). Özellikle Russell'ın uygunluk teoremi yapısal özellikleri ön plana çıkarır. Bu açıklama biçiminde gerçekte olan olaylar (*fact*) dildeki ifadelerinde doğruluk değerini gerçek duruma uygunlukları açısından rahatlıkla alırlar. Ancak problem daha çok dilsel yapının mantıksal arka planında kurulması bakımından yapısaldır ve gerçeği bize açımlamak işlevini tam anlamıyla dile getiremedikleri için ilişkisel yaklaşımcılar tarafından eleştirilir. Özellikle Newman ve Austin, Russell'ın teoremleri yerine ilişkisel bir uygunluğu savunarak, gerçekliğin doğruluk değerlerinden bağımsız biçimde ele alınmaları gereğinin altını çizdiler (Rasmussen, 2013:170). Onlara göre önermelerin mantıksal doğruluk değeri bir "şey" hakkında fikir vermekten çok dildeki referanslarını açıklama yapısı bakımından anlamlıdırlar. Oysa ki gerçek "ilişkisel" düzeni ve bu düzeni belirleyen (*determinasyon*) koşulların kendileri ile uygunluğunu ortaya çıkarmak bakımından bilimsel araştırma alanının konusu olmalıdır.

Konuya ilişkin çağdaş yaklaşımlar her ne kadar iki yöndeki tartışmaları kapsamak durumunda kalsa da "uygunluğun doğasını" açıklamak noktasında halen daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. Şeylerin düzeni ile onlara doğruluk değeri verecek olanlar (*truthmakers*) arasındaki karşılaşımın tam anlamıyla gerçekleştiğini denetleyebilecek bir üst kriterin geliştirilmesi, başlangıçtaki metafizik temellere geri dönmek anlamı taşıyacaktır. *A* türündeki bir gerçek durumun sadece *p* gibi bir düzende olduğunda doğruluk değeri

taşıyacak uyuşumu gösterdiğini söyleyebilmek demek; *p*'nin *A*'yı açıklayabileceğini, *A*'nın varlığının *p*'yi gerektirdiğini ve hatta *p*'ye tüm etki, oluş ve parçalı yapısında bile ihtiyaç duyduğunu söylemek demektir (Rasmussen, 2013: 172-173). Putnam, Dewey ve Peirce gerçek durumun "doğru" sayılabilecek yanlarının yani "olasılıkla" varolabilecek olanların ancak akla uygun sayılanlar arasından çıkarılacağını söyleyerek bu teoriye katkıda bulunmuşlardır (Putnam, 1987:85). Bu noktada bilimsel alanın gerçeklik tanımı ve sınırları dahilinde doğruluk testi bilimde giderek daha genel ve kapsamlı teorilerin, "birleşik alanlar teorisi"nin ortaya çıkmasına yol açabilecektir. Birkaç temel ilkeden hareketle fiziğin tüm temel yasalarını çıkarsamaya çalışan Einstein'in bilinenleri sistematize ederken bilinmeyen bir takım doğa olgularına (ki bunlar gerçekliği açısından onanmamışlardır) varmaya çalışması böylesine bir girişimdi. Nihai noktada doğruluk-gerçeklik uygunluğu arayışı bilimsel keşif ile icat arasındaki ince metafizik çizgide dolaşmaktadır; ancak bu durum en azından doğa bilimcilerinin natüralist çizgiden uzaklaşması gerektiği, –Carnap'ın deyimiyle- metafiziğin doğruluk-gerçeklik bağındaki aldatıcı görünümünün kabul edilebileceği anlamına da gelmemektedir. Böylesine bir kabul metafizik öngörülerin bireysel ve toplumsal değerler seviyesinde bilime dahil edilerek doğruluk ve gerçeklik arasındaki ilişkinin ideolojik hale getirilmesi tehlikesini taşıyacağından, uygunluk/karşılanım bu bağlamda genişletilemez. Gelinen noktada tüm tartışmalar özetliyor ki, felsefi tartışmaların dayandığı metafizik bilgi, izlenimleri yaratır, ancak bilim açısından bilimsel bilgi olmak yani denetlenebilir doğruluk değeri taşıması anlamına gelmez, çünkü "gerçek" değildir. Bilimin gerçek saydığı, metafiziğin tartışma alanının sınırlarını denetleyendir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Günümüzde özellikle uygunluk kuramını eleştirenlerin başlattığı tartışmalar bir kaç maddede özetlenebilir: Doğruluk sorunu öncelikle insanın doğruluğa ne derecede ulaşabileceği sorusuna yani "kesin bilginin imkanı" problemine geri gider. Bu problem bir yanıyla öznenin bilgiyi kurma sürecinde nesneyi ele alma biçimindeki farklı epistemolojik konumlandırmaların yönünü ifade eder. Nesneden hareket eden bilgi kuramları ile nesneden hareket eden bilgi kuramları arasındaki farklılık yine farklı ontolojik belirlemelerin eseridir. İkinci

olarak doğruluğun taşıyıcısı olarak görülen söz, sözün karşılık geldiği düşünülen reel evren, gerçeklik alanının çerçevesini kurar. Böylelikle doğruluk gerçeklik ile gerçekliğin dile getirilişi arasındaki ilişkinin uygunluğuna, varsayımların gerekçelendirilmesine, gerekçelendirilen öngörülerin nesnenin doğasına uygun kanunlarda söze gelen nesnellik ve nedensellik anlayışlarına dayandırılır.

Metafizik düşüncede kurgulanan doğruluk-gerçeklik bağlantısı bilimde bir ve aynı sürecin ifadesidir. Doğru ve gerçek özdeşliği en azından gözlemlenebilen olguların yasalaşmasında bilimsel düşüncede ve bu düşünceden doğurtulan yöntemle güvence altına alınmıştır. Bilimdeki doğru aynı zamanda gerçektir. Varlık alanının bilimsel analizi metafizik analizi açıklama safhasında dışarıda bırakmak durumundadır. Varlığın metafizik açıklaması bilimin nesnel gerçekliğe yönelik pozitif temelli (natüralist) açıklama modeline ket vurur. Doğruluk değerinin, gerçekliği konumlandırma, açıklama ve onun hakkında yargıda bulunma aşamalarının hangisinde yer alacağı bilimsel açıklama modeli oluşturan kuramcıların metafizik önkabulleri ile ilgilidir. Önkabulleri açısından doğruluk değerini gerçekle ilişkisi bakımından dilde, söylemde, düşüncede, bilinçte, öznel hazırbulunuşlukta ya da yargı ve anlamlandırmalarda konumlandırmasına göre bu teorisyenler farklı ekoller altında ele alınmaktadır. İşte metafizik bu konumlandırmanın yapılabilmesi için gerçeğin doğruluk ile ilişkisini belirlemek bakımından önemlidir. Metafiziksel doğru, zamandan, zihinden bağımsız bir şekilde değişimin değil değişmezin altında aranır (Millet, 2004:26). Bildikleri üzerine düşünen herkes bu anlamda metafiziğin sınırlarında dolaşmaktadır. Herhangi bir varlığı belirleyen prensipler varlık ile ilgili olmaları bakımından metafiziktir. Metafizik bir bütün olarak dünyayı konu alma iddiasındadır. Felsefe tarihinde metafizik iddialar karşılık geldikleri filozofların adları ile anılmaktadır: Platonculuk, Aristotelesçilik, Thomizm, Kartezyen düşünce, İdealizm ve Materyalizm (Cevizci, 2005). Pozitivist temelli açıklamaların yaygınlaşması ve özellikle Viyana Okulu düşünürleri çerçevesinde metafiziğin dışlanması projesi klasik felsefe çağının filozoflarının adları ile anılan akımlar yerine doğa bilimleri bilgi ve birikimi ile meselelere yaklaşan bilim insanlarının özel adlarını ön plana çıkartmıştır. Artık metafizik bir sorun olarak görülmeyen doğruluk-gerçeklik bağıntısı kabullenilmiş ve sorgu konusu olmaktan çıkarılmış; daha çok sorunsal genel-evrensel ve fizik kurallarına tabi gerçekliğin üzerine inşa edilmekte olan doğruluğun, doğruluk değerini yöntemin

hangi adımında alacağı tartışmasına evrilmiştir. Dolayısıyla artık tartışmaların bir uygunluk tartışması olarak devam etmesinin niteliği metafizik bir temelden daha çok dilsel ve test edilebilir kesin açıklık ilkeleri bulabilmek çerçevesinde yapılandırılmaktadır.

Kaynaklar

Ajdukıewıcz, K. (1994) *Felsefe Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. A. Cevizci), Gündoğan.

Babür, S. ve Çotuksöken B. (2007) *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Ankara: BilgeSu.

Bradley, F. H. (1969) *Appearance and Reality*, Londra, Oxford: Oxford Uni. Press.

Bhaskar, R. (2013) *Natüralizmin Olanaklılığı*, (çev. V. S. Öğütle), Ankara: Pratika.

Cevizci, A. (2005) *Metafiziğe Giriş*, İstanbul: Paradigma.

Demir, Ö. (1997) *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi.

Descartes, R. (2003) *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. K. S. Sel), İstanbul: Sosyal.

Dyke, H. (2009) (ed.) *From Truth to Reality*, London, New York: Routledge.

Hamlyn, D. W. (1984) *Metaphysics*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.

Horwıch, P. (2010) *Truth-Meaning-Reality*, Oxford: Clarendon Press.

Kutlusoy, Z. (2006) "Doğruluk Kuramları", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 4, (ed. A. Cevizci), Ankara: Babil, ss.670-672.

Mıllet, L. (2004) *Metafizik*, (çev. T. Kabadayı), Ankara: Elis.

Önkal, G. (2018) "Bilim Felsefesi", *Felsefeye Giriş* (ed. Y. Torun) Ankara: Orion, ss. 61-75.

Platon (2018) *Devlet,* (çev. S. Eyüboğlu, A. Cimcoz), 37. Baskı, İstanbul: T.İş Bankası Yayınları.

Popper, K. R. (2012) *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (çev. İ. Ata. Ve İ. Turan), İstanbul:YKY.

Popper, K. R. (2015) *Hayat Problem Çözmektir*, (çev. A. Nalbant), İstanbul:YKY.

Putnam, H. (1987) *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, USA: Open Court Publishing.

Rasmussen, J. (2013) "How Truth Relates to Reality", *American Philosophical Quaterly*, Vol. 50. No:2, ss.17-180.

Russell, B. (2000) *Felsefenin Sorunları*, (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı.

Tepe, H. (2016) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Uygur, N. (1998) *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: YKY.

Yıldırım, C. (1991) *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi.

E

Bölüm 24: Çağdaş Felsefede Gerçekçilik ve Gerçekçilik Karşıtlığı

Egemen S. KUŞCU[1]

1. Giriş

Bu yazının başlığı felsefe tarihinden daha tanıdık kavramlarımız olan "realizm ve idealizm" olabilirdi. Böyle olsaydı bu başlık bizi bu yazıda ya Kant sonrası yeniden ortaya çıkan idealizm ile onun karşıtları arasındaki tartışmanın[2] ya da skolastik felsefede özellikle bazı türden varolanların varlığına ilişkin (e.d. tümeller) realizm ile onun karşıtı akımlar arasındaki tartışmanın ele alınacağına yönlendirirdi.[3] Bu doğrultuda mevcut başlık, bu bölümde ele

1 İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

2 Örneğin idealizm başlıklı makalelerin çoğu, modern felsefenin başlangıcındaki deneyimci gelenek (empirisist) ile akılcı (rasyonalist) geleneğin arasında süregiden tartışmalara ya da Alman idealistlerine ve çağdaş felsefenin başındaki Russell-Moore ile McTaggart, Bradley arasındaki tartışmaya atıfla yapılan tartışmaları ele almaktadır. Bu tarz bir örnek için Bkz.: Guyer&Horstmann, 2018. Bu çalışmalarında Guyer ve Horstmann, Russell ve Moore'un karşı çıkışları sonrasında 'idealizm' teriminin aforoz edilmiş bir terim olduğunu da ortaya koymaktadır. Yazarlar ontolojik idealizm ile epistemolojik idealizmi birbirinden ayırmakta ve özellikle çağdaş dönemde ontolojik olandan çok epistemolojik idealizmden söz edilebileceğini belirtmektedirler. Biz bu makalede klasik anlamdaki hiç bir idealizm tartışmasına girmeyeceğiz. Karş.: "İdealizm çağdaş felsefede uzun zamandır gözden düşmüştür ancak gerçekçiliğin bağımsızlık boyutuna ilişkin süpheyle yaklaşanlar ona karşı çıkmak için daha gelişmiş yollar aramışlardır." (Miller 2016) Alıntıdaki tartışmanın detayları bir sonraki dipnotta detaylandırılmaktadır. Bkz.: Dipnot 3.

3 Miller'e göre gerçekçiliğin iki temel belirleyici karakteri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi varoluş (*existence*) diğeri bağımsızlık (*independence*)

alacağımız asıl tartışmanın bu iki tartışma kümesinden tamamen farklı olmayan, onlarla belli bağlamlarda ilişkili olan güncel metafizikteki (ya da ontoloji) gerçekliğe ilişkin tartışmaların asıl başlığının (metafizik) gerçekçilik (bundan sonra MG) ve gerçekçilik karşıtlığı (bundan sonra GK ya da metafizik gerçekçilik karşıtlığı için MGK) biçiminde değerlendirildiğini vurgulamak amacıyla seçilmiştir.

MG bu başlıkta tartışılmaya çalışılacağı şekliyle, bir bütün olarak dünyanın (evrenin) zihinden bağımsız olup olmadığına yönelik tartışmadaki zihinden bağımsız bir dış dünyanın olduğunu savunan görüşlere işaret etmektedir. GK ise zihinden bağımsız bir dış dünyanın olmadığına işaret etmeye çalışan bütün akımları kapsayan bir tavrı imlemektedir. Ancak bu düşüncelerin felsefe tarihinde yeni olmadığı da bilinmektedir. Bu anlamda günümüzdeki gerçekçilik ile onun karşıtı akımların geçmiş tartışmalardan ayrıldığı yan(lar)ı belirtmek gerekmektedir. Bu yan(lar) günümüz tartışmalarının yönteminde ve temel kavramsal çerçevesinde bulunmaktadır. Günümüzdeki tartışma dış dünyanın örneğin, duyularımıza olan bağımlılığı ya da bağımsızlığı değil, daha ziyade kavramsal (semantik) ya da kategorik bağlamda bağımsızlığı ya da bağımlılığı üzerinden yürütülmektedir.[4]

---

boyutlarıdır. Bu iki boyut içerisinde çeşitli gerçekçilikler ve çeşitli gerçekçilik karşıtı bakış açıları bulunmaktadır. Varoluşa ilişkin tartışmalar gerçekçiliğin temel bakış açısı olan bazı varolanlar ve onların özelliklerinin varolduğu iddiasına karşı çıkışlar biçiminde görülmektedir. Bu kapsamda "yanlış-kuramları, bilişsellik karşıtlığı, araçsalcılık, adcılık, belli indirgemecilik çeşitleri ve saf dışı bırakıcılık gerçekçiliği varoluş boyutunu reddederek reddederler". (Miller 2016) Böylece örneğin gerçekçi masalar, sandalyeler vb. gündelik nesnelerimizin varlığını ortaya koyarken saf dışı bırakıcı görüş (çeşitli karşı çıkışlar olmakla birlikte) aslında bu türden nesneleri varsaymamızın ontolojiye bir katkısı olmadığını, hatta ontolojik alanı gereksizce kalabalıklaştırmaya hizmet ettğini iddia eder. Bu nesnelerin temelde başka varolanlardan oluştuğunu, onların var kabul edilmeleri gerektiğini dolayısıyla da bu nesnelerin elenmesinin gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Benzer bir örnek, tümeller konusundaki gerçekçi tavır ile onların varlığını reddeden adcılık üzerinden de anlaşılabilir. Diğer yanda "idealizm, öznelcilik ve gerçekçilik karşıtlığı tipik olarak varoluş boyutunu kabul eder. Ancak bağımsızlık boyutunu reddeder". (Miller 2016) Bu sınıflamadan da anlaşılabileceği üzere klasik anlamda idealizm, gerçekçiliğin kimi iddialarının yalnızca belli yanlarına itiraz eden bir alt kuramsal karşı koyuş gibi görünmektedir.

4 Bu yanı öne çıkartmak adına gerçekçilik kimi zaman MG olarak vurgulanmaktadır. Bu görüşe karşı çıkmanın günümüzdeki belirleyici karakterinin, semantikteki bakış açısının değişimi olduğu da vurgulanmaktadır: "Çağdaş felsefede gerçekçiliği reddetmek için popüler bir

Bu tavır elbette insan zihninin ya da yetilerinin devrede olmasını gerektirecektir. Ancak bu yeni tartışma tarzı söz konusu yetileri de kapsayan bir biçimde, bizim genel anlamda bilme ya da bir dış dünya kurmaya olan eğilimimizin sorgulandığı daha altta yatan bir tarzdır. Dolayısıyla yalnızca tek bir insanın (ya da bir topluluğun) duyuları ya da zihinsel yetileri ile değil, genel anlamda özellikle dilsel kurgularımız vasıtasıyla dünyayı ne şekilde yapılandırdığımız ve bu yapılandırmanın tamamen bizim (uzlaşım halindeki bir topluluk) elimizde olup olmadığı ile ilgilenilmektedir. Bu ilginin sonucunda, aslında bizim sözcüklerimizin gönderimi olarak belli içeriklere (bizden bağımsız olduğu düşünülebilecek belli içeriklere) ulaşıp ulaşamayacağımız tartışılmaktadır.

Böylelikle güncel tartışmanın bir yanı bir dış dünyanın var olup olmadığı ve bu buna bağlı olarak doğruluk ile ilgilidir. Tartışmanın diğer yanı ise da bizim bu doğruluğu nasıl bilebileceğimizle (e.d. epistemik) ilgilidir.[5] Ancak her iki tartışmanın da semantik ya da kavramsal (kategorik) bir tabana dayanarak yürütülmeye çalışıldığı belirtilmelidir.

Son olarak, giriş kısmında gerçekçiliğin kullanım alanındaki yoğunluktan kaynaklı bir kaç küçük hatırlatmaya daha ihtiyaç vardır. Gerçekçilik yukarıda anlaşıldığı haliyle (bir şeylerin bağımsızlığı ve

---

yaklaşım, sözcüklerin anlamlarını dil dışındaki dünyaya yapılan (hayal ürünü) 'gönderimsel' ilişkiler yerine, yalnızca *dilsellik-içinde*, diğer sözcüklerle olan semantik ilişkileri yoluyla kazandığı görüşü nedeniyle gerçekçiliği reddetmektir." (Khlentzos 2016)

[5] "Gerçekçiliğin ayrılamaz ve vazgeçilemez iki bileşeni vardır –biri varoluşsal ve ontolojik diğeri de bilişsel ve epistemiktir. İlki elbette gerçek bir dünyanın –bir somut, zihinden bağımsız, nesnel gerçeklik alanı, olduğunu öne sürer. İkincisi ise, belli bir derecede bu zihinden bağımsız alan hakkında betimleyici uygun bir bilgimizin olduğunu, yani bu alanın, varolma biçimlerinin ve anlamlarının özgüllüğüne ilişkin bazı akla yatkın iddiaları doğrulayabileceğimizi öne sürer." (Rescher 2006: 161) Rescher'in yorumunu güçlendiren bir başka yaklaşımı Guyer ve Horstmann'da da görüyoruz. Onlar bu yazıda ele aldığımız gerçekçilik karşıtı filozofların hepsini 'epistemolojik idealizm'i, savunan filozoflar olarak ele almaktadırlar. (Guyer&Horstmann, 2018) Buna rağmen bu, tek bakış açısı da değildir. Örneğin Putnam asıl belirleyici olanın nasıl bir doğruluk kuramınızın olduğu ile ilişkili olduğunu dile getirmektedir. Çünkü zaten bağımsız bir dış dünyanın olduğu savunulamayacağından e.d sözcüklerimiz gönderimlerini bu tarz bir karşılıklılık durumundan almadığından, asıl önemli olanın sözcüklerimizin (ya da cümlelerimizin) hangi koşullarda doğru olduğuna ilişkin bir kuramımız olmadan herhangi bir tartışma yürütemeyeceğimize yönelmektedir.

onun bilinmesi) bile pek çok farklı alanda farklı tavırlara işaret etmektedir. Örneğin ahlak felsefesinde de gerçekçi bir tavır düşünülebilir. Bu tarz bir alanda gerçekçilik ahlaki normların insanlardan bağımsızlığını vurgulamak için kullanılmaktadır. MG, sıklıkla bilimsel gerçekçilikle de ilişkili bir şekilde düşünülmektedir. Bilimsel gerçekçilik, bilimin ortaya koyduğu türden varolanların (kuarklar, nötrinolar vb.) insandan bağımsızlığını savlayan düşüncedir. Ancak bu yazıda bu tarz alanlardaki argümanlar değerlendirilmeyecektir. Dolayısıyla bu bölümde ele alınan genel gerçekçi tavrın sağduyusal olduğu, öncelikle gündelik yaşamda karşımızda olduğunu düşündüğümüz nesneleri hedefine koyduğu söylenmelidir. Bu tavır, diğer gerçekçiliklerin önemsiz olduğunu değil, söz konusu tartışmaları diğer gerçekçiliklerin tartışmalarına da zemin olacak şekilde gündelik dünyada var kabul ettiğimiz nesneler için bile yürütebileceğimizi görmemizi sağlayacaktır. Ayrıca bu alandaki tartışmaların diğer alanlara da aktarılabileceğinin kolaylıkla görülebilmesine olanak sağlayacaktır. Dolayısıyla MG çoğu zaman sağduyu gerçekçiliği olarak da adlandırılmaktadır.[6]

Bu yazıda öncelikle MGK'yı ve temel argümanlarını, daha sonra gerçekçiliği ve temel argümanlarını ele alacağız. Çünkü MG'nin günümüz felsefesinde asıl tartışılması gereken tavır olduğu kabul edilmektedir. MG'nin felsefe ya da bilimsel kavrayış öncesi (*pre-scientific*) bir tavır olduğu düşünüldüğünde eleştirilmesi gereken bir tavır olduğu yönünde de bir kabul bulunmaktadır. Günümüzde tıpkı Kant'ın döneminde olduğu gibi felsefenin çözmesi gereken asıl problemin dünyanın ne şekilde kurulduğuna yönelik tartışma olduğu görülmektedir. Günümüzde gerçekçilik karşıtı filozoflar post-Kantçı (yeni Kantçı) bir tavırla probleme yaklaşmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu yazıda öncelikle gerçekçilik karşıtı argümanları sonrasında bunlara yönelen eleştirileri tartışacağız. Gerçekçilik savunma konumunda görülse de tartışmanın ortaya çıkardığı argümanlar söz konusu savunma konumunun terk edilebilir bir konum olduğunu da ortaya çıkaracaktır.

---

[6] Pek çok filozof benzer bir yargıyı dile getirse de bunu en açıkça dile getirenlerden biri Devitt'tir. (Devitt, 1997: 13 ve 60 vd.)

2. MGK ve Temel Argümanları[7]

Bu bölümde özellikle iki filozofun düşünceleri üzerinden iki temel argümanı sergilemeye çalışacağız. Bunlardan birincisi içsel gerçekçilik (*internal realism*) olarak adlandırdığı tavrı[8] ile her ne kadar bu şekilde

---

[7] Günümüzde MG ve MGK, temel tartışmalardan biri olması nedeniyle çok renkli bir tartışmadır ve sürekli pek çok yeni düşünce, argüman ortaya konmaktadır. Biz burada tüm bunları sergilemek yerine en temel ve üzerinde en yoğun tartışmaların yürütüldüğü örnekleri ele almaya çalışacağız. Ancak yine de ortaya koyulan argümanların çeşitliliğini belirtmek yerinde olacaktır. Khlentzos bunları beş madde halinde sıralamaktadır: 1- Dil kullanımı ve anlama, 2- Dil edinimi, 3- Radikal şüphecilik, 4- Kavramsal şema ve çoğulculuk, 5- Modeller ve gerçeklik. İlk iki itiraz karşıtların, gerçekçinin öne sürdüğünü düşündükleri 'sözcüklerimizin (ve cümlelerimizin) belirgin bir dış dünya gönderimleri vardır' iddiasına karşı olarak dilsel kullanımlarımızın ve bir çocuğun dil öğreniminin incelenmesi ile gözlemlenebilecek tek şeyin söz konusu karşılıklılık durumunun uzlaşımsal bir biçimde kurulduğunu öne çıkartmaktadır. Dolayısıyla dilin öğrenildiği ancak bu öğrenmede nesnel bir içerikten ziyade karşımızda o nesnel içeriğe (varsayalım ki böyle bir şey olsun) erişimimizi sağlayan kimi durakların olduğu ve bizim aslında bu noktalara gönderim yaptığımızın üzerinde durmaktadırlar. (Khlentzos, 2016). Böylece aslında ya davranışlara (örneğin Quine söz konusu olan dilsel kullanımlarımız olduğunda elimizdeki tek verinin davranışlar olduğunu belirtmekte ve bunların haricinde herhangi bir içeriğe hiçbir erişimimizin olmadığını ortaya koymaktadır) ya da uzlaşımsal kimi sözcük anlamlarına gönderim yapmaktayızdır (Dummet'ın aşağıda ele alacağımız çabası argümanlar yoluyla bunu ortaya koymaktır) Radikal Şüphecilik Putnam'ın tavrıdır ve makalede incelenecektir. Ancak temel iddiası gerçekliğe yönelik bütün yaklaşımlarımızın manipüle edilmiş olabileceği gerçeğinin ortadan kaldırılamamasına dayanmaktadır. Fıçıdaki beyin argümanı ile Putnam bunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Kavramsal Şema ve çoğulculuk ise iki farklı kavramsal şema ile dünyanın (!) aynı doğrulukla iki ayrı tasarımının sunulabileceğini ortaya koymaktadır. Son maddede de çoğulculuğun iddiası özellikle bizim bir dili nasıl kurguladığımız (nasıl model kurduğumuz) sergilenerek geliştirilmeye çalışılmaktadır. Ancak tüm bu yaklaşımlar incelendiğinde asıl olarak bizim makalede ele alamaya çalışacağımız 'bağımsız bir gerçeklik vardır ve bizim ona erişimimiz vardır' şeklindeki gerçekçi iddianın çürütülmeye çalışıldığını görebiliyoruz. Ancak bu erişimin dil üzerinden olduğunun da kabul edildiğini dolayısıyla her durumda temel tartışmanın aslında dil ile gerçeklik arasındaki ilişki sorunu olduğu da ortaya çıkmaktadır. Böylece aslında tüm bu tartşmalar tek bir tartışmaya da indirgenebilirdir: Mantıksal-kategorik ya da kullanımsal olarak bir dil ne şekilde vardır ve bunun gönderime ilişkin kabulleri nelerdir?

[8] Dışsal gerçekçilik ile içsel gerçekçilik Putnam'ın kendi bakış açısı bağlamında anlaşılmalıdır. Dışsal gerçekçilik zihinden bağımsız bir şekilde dışarıda neyin olduğunun ileri sürülebileceğine ilişkin bir tavırdır, içsel gerçekçilik ise bunun

adlandırmış olsa da klasik MG karşıtı bir tavır alan Putnam'ın görüşleridir. Putnam'ın temel motivasyonun MG'yi çürütmek olduğunu kendi sözleriyle görebiliyoruz.[9] Temel iddiasının Kant'ın da söylediğini düşündüğü biçimiyle, önkoşullarımız olmaksızın bir dünyanın varsayılamayacağı, dahası cümlelerimiz bağlamında bunun hiçbir biçimde bilinemeyeceği olduğunu görebiliyoruz.[10] İkinci görüş Dummett'ın görüşüdür. MG'nin iki-değerlilik ilkesini (*principle of bivalence*) zorunlu kabul ederek hareket ettiğini iddia ederek bunun doğru olamayabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla ilk yaklaşım asıl

---

olamayacağını ortaya koymaktadır (Putnam 1981: 49-50). Örneğin Putnam'a göre Kant'ın 'kendinde şey' kavrayışı öyle bir şeyi bilemediğimiz için kabul edilemez değildir. İçsel gerçekçilik böyle bir kavramdan söz ederken neden söz ettiğimizi bilmediğimizi, dahası bilemeyeceğimizi ileri sürmektedir. Böylesi bir şeyi ileri sürmek için dışardan bir bakış gerekmektedir ancak bu olanaklı değildir. Dolayısıyla içsel gerçekçi bakış açısı, kişinin hem bir gerçekçi olabileceğine hem de göreceliliği savunabilmesine dayanmaktadır. Böylece farklı kategorik şemaların seçimine de eş biçimde, birine diğerine göre daha doğru demeksizin olanak vermektedir. (Putnam 1987: 17, 36). Ayrıca Bkz.: Bir sonraki dipnot.

9 "Bu perspektiflerden biri metafizik gerçekçilik perspektifidir. Bu perspektifte dünya sabit, zihin bağımsız nesneler toplamından oluşmaktadır. 'Dünyanın hangi biçimde olduğuna' ilişkin kesin bir ve tam betimleme vardır. Doğru sözcükler ya da düşünce-işaretleri ile dışsal şeyler ve şeyler kümesi ile bir tür karşılıklılık ilişkisi barındırmaktadır. Bu perspektife dışsalcı perspektif diyeceğim çünkü gözde bakış açısı Tanrı'nın Gözü bakış açısıdır." (Putnam, 1981: 49). Putnam klasik MG'nin bakış açısını Tanrı'nın Gözü bakış açısı olarak adlandırırken söz konusu karşılıklılık yaklaşımının neden bir biçimi olması gerektiğinin düşünüldüğünü eleştirmek amacındadır. Asıl önemli olan belirleme ise şu sorular ile ortaya konur: Söz konusu ilişkinin tek biçimli olduğu nereden bilinebilecektir? Sistemin dışına çıkıp değerlendirme olanağımız gerçekten var mıdır? Fıçıdaki Beyin olduğumuzu ileri sürebilmek gibi gerçekliğin bir biçimde varolduğunu ileri sürebilmek için de 'yukarıdan', 'dışarıdan' bir bakışa sahip olmak bir zorunluluk gibi görünmektedir.

10 "Prosedürüm Kant'ın 'transendental' soruşturma olarak adlandırdığı tarza yakındır çünkü bu soruşturma, yeniden söylersek, gönderim ve düşünmenin *önkoşullarının* soruşturulmasıdır." (Putnam, 1981: 16). Putnam bir başka yerde de Kant'ın kuramsal sınırı akılsallığın bir parçası olarak ortaya koyduğunu dile getirmektedir. (Putnam 1981: 31). Kendi yaklaşımı da zihinden bağımsız bir dünyanın varolduğunu savlamanın kuramsal, kavramsal ya da kategorik bağlam olmadan hiç bir biçimde yapılamayacağı yönündedir. Loux da Putnam'ın bu görüşlerini şu şekilde yorumlamaktadır: "Tam bir nesne kavramı bir önsel [apriori] betimleme şeması ya da sınıflamaya görelidir görüşünü savunmaktadır ve bu görüşü geleneksel Gerçekçiliğe Kantçı bir alternatif türünden bir şey ifadesi olarak görmektedir." (Loux 2006: 279).

olarak gönderim konusunu tartışırken, ikinci yaklaşım tartışmanın merkezine doğru-yanlışlığı koymaktadır.[11]

Söylediğimiz ya da inandığımız şeylerin doğru olmasının (sahip olduğumuzu düşündüğümüz kanıtlar ne olurlarsa olsun) tam olarak ileri sürülemeyeceğini öne süren Putnam, bu görüşünü bir düşünce deneyi ile, Quine'ın dile getirdiğinden[12] çok da farklı olmayan bir biçimde, ancak "önceki 'belirsizliği' çok güçlü bir şekilde sonuçlanacak bir şekilde genişleteceğini" (Putnam 1981: 33) belirterek dile getirir.

Biz gündelik kullanımlarımızda sözcüklere belli gönderimler tayin ederiz ve bunu aslında genel bir dil (ve onun sağladığı kurallar) içinde gerçekleştiririz. Bu sözcüklerle ve doğru sentaktik birleştirmelerle cümlelerin belli olgulara (dünyada) karşılık geldiğini düşünürüz.

---

11 Bu iki görüşü birbirinden ayrı bir biçimde işaret edilebilir kılmak istesek de, aslında doğrudan ilişkilidirler. Her iki görüş de MG'nin doğruluk koşulları ile gönderim arasında bir ilişki olduğunu kabul ettiğini e.d. bir şeyi anlamanın onun doğruluk koşulunu bilmek olduğunu iddia ettiğini dile getirmektedir. Burada yapmaya çalıştığımız ayrım, yalnızca ağırlık verdikleri yanlar bakımından bu iki görüşü ayrımlama çabasının bir ürünüdür.

12 Bu açık ilişkiden dolayı bu yazıda Quine'ın görüşlerini değerlendirme gereği duymadık. Ancak söz konusu belirsizlik ne tür bir belirsizliktir kısaca da olsa değinmek yerinde olacaktır. Quine'ın ünlü "çevirinin belirsizliği" (*the indeterminacy of translation*) tezi radikal bir çeviride (e.d. hiçbir ön bilgiye sahip olmadan tamamen yabancısı olduğumuz bir dilden yapılacak bir çeviri) farklı çeviri olanaklarının aynı şekilde geçerli olduğu, dolayısıyla da tek bir doğru çevirinin olamayacağını öne sürmektedir. (Quine, 1960: 26-50) Bu tezin aslında "gönderimin anlaşılmazlığı" (*the inscurability of reference*) teziyle desteklendiğini belirtmek gerekir (Nitekim Quine bu iki tezi sonraki kimi çalışmalarında ayrı ayrı ele almaktadır). Putnam'ın tam olarak 'belirsizliği genişleteceğim' derken gönderim konusunu tartışan bir örnek vermesinin nedeni budur. Quine'a göre, hiçbir tanışıklığımızın olmadığı yabancı bir dildeki 'gagavai' teriminin o dili konuşan kişi tarafından hangi varolana karşılık gelecek şekilde kullanıldığını asla bilemeyiz. Bu terim bir tavşan işaret edilerek dile getirilse dahi bu terimin tam bütün bir tavşana mı, ayrılmamış bir tavşan parçasına mı yoksa bir tavşan sürecine mi işaret etmek amacıyla kullanıldığı belirsiz kalacaktır. Çünkü her üçü için de aynı hareket eden varolana işaret edilmek durumundadır (Quine 1960: 29, 52-54). Bu nedenden gönderim her durumda belirsiz kalacaktır. Bu tezin daha radikal bir yorumu aslında daha da temelde gönderimin bizim için dahi belirsizlik taşıdığını ortaya koymaktadır. Quine'a göre "radikal çeviri evde [e.d. kendi dilimizde –y.n.] başlamaktadır" çünkü her bir terimimizin gönderimini ne şekilde sabitlemiş olduğumuza yönelik bir soruya cevap vermekte zorlanırız (Quine, 1968: 198). Bu durum tıpkı 'gagavai' terimine ilişkin "gagavai neye gönderim yapar" sorusuna doğru bir cevap verememememiz gibidir (Quine 1960: 73).

MG'nin temel argümanın bu olduğunu düşünen Putnam söz konusu karşılık gelme durumunun yeniden yorumlandığında aslında tam olarak karşılık geldiğini düşündüğümüz şeylerin (e.d. dünyanın kendindeki halinin) tam da karşılık geldiğini düşündüğümüz şeyler olmayabileceğini ortaya koymaktadır. Ona göre, sözcüklerin ve yüklemlerin belli bireyseller ve onların bir sınıfına karşılık geldiğini düşündüğümüz bu klasik gerçekçi düşüncede, bu tip gönderimlerin sabit olduğuna e.d. kaplamlarının hep aynı biçimde durduğuna, eminizdir. Ancak Putnam'a göre bu ilişki Quine'ın dile getirdiğinden daha da keskin biçimde alt üst edilebilir.

Buna göre 'kedi' sözcüğümüz bir dünyada kedilere gönderim yapar ancak bir başka dünyada köpeklere gönderim yapıyor olabilir (aynı şekilde köpekler de kedilere). Bu tür bir yorumu engelleyecek herhangi bir şey yoktur (Putnam 1981: 218). Daha da şaşırtıcı bir biçimde 'kedi' sözcüğü vişnelere gönderim yapıyor olabilir ve buna bağlı olarak "halının üstünde bir kedi var"[13] cümlesi bu diğer yorumda "ağacın üstünde vişne var" cümlesine karşılık geliyor olabilir (Putnam, 1981: 33-35). Bu yorumların her ikisi 'kedi'nin kediye karşılık geliyor olmasından daha şaşırtıcı da değildir. İster uzlaşımsal olsun isterse de tarihsel olsun (örneğin gönderim konusunda nedensel bir kuram) bu gönderimin ne şekilde oluşmuş olduğuna dair herhangi bir yorum, söz konusu gönderimin karşılık geldiği şeyi tam olarak sabitlemeye yetmemektedir.[14] Dolayısıyla bu cümlenin doğruluk değeri de, yani karşılık geldiği düşünülen şeylere göre doğru ya da yanlış olması, yorum içerisinde yeniden gözden geçirilmek durumunda kalacaktır.

Halının üstünde kedi var cümlesinin her türlü olanaklı dünyada alacağı doğruluk değeri ile "halının* üstünde kedi* var" cümlesinin alacağı doğruluk değerinin aynı olacağı görülebilir. Çünkü söz konusu dünyalarda hem kediler vardır hem de kedi*ler ve önerilen yoruma göre ilgili dünyalarda kedi* her ne kadar vişneye karşılık gelse de "halının üstünde kedi var" cümlesi ile işaret edilen olguyla "halının*

---

[13] Bu cümlede 'var' yükleminin Putnam'a göre zamansız (*tenseless*) olduğu da belirtilmelidir. Böylece yalnızca şu ana değil, geçmiş ve geleceğe de bu yüklem ile gönderim yapılmaktadır.

[14] Putnam'a göre bir dildeki sözcüklerin ne şekilde belirlenmiş olduğunun yorumunda iki kısıtlama (sabit) olduğundan söz edilebilir. Bunlardan birincisi işlemsel (*operational*) diğeri de kuramsal (*theoretical*) kısıtlamadır. İlki dili öğrenmek isteyen kişinin elindeki gözlemsel veridir. Diğeri de bunlar aracılığıyla bir dilin ne şekilde oluşturulacağına ilişkindir. (Putnam, 1981: 29 vd.)

üstünde kedi* var" ile işaret edilen durumun (yani ağacın üstünde vişne var) varolmasından ötürü her iki cümle biri doğruysa diğeri de doğru olarak gerçekleşecektir.

Şimdi Putnam'a göre bir kedi* olma özelliği (ve bir halı*) şu durumlarla verilmiş olsun:

(a) Bazı kediler bazı halıların üzerindedir ve bazı vişneler bazı ağaçların üstündedir.

(b) Bazı kediler bazı halıların üstündedir ve hiçbir vişne herhangi bir ağacın üstündedir.

(c) Daha önce belirtilenlerin hiçbiri.

Kedi*nin tanımı bu durumda şu şekilde olacaktır:

"X bir kedi*dir yalnız ve yalnız (a) durumu varsa ve x bir vişneyse ya da (b) durumu varsa ve x bir kedi ise; ya da (c) durumu varsa ve x bir vişneyse."

Halı*nın tanımı da bu durumda şu şekilde olacaktır:

"X bir halı*dır yalnız ve yalnız (a) durumu varsa ve x bir ağaçsa ya da (b) durumu varsa ve x bir halı ise; ya da (c) durumu varsa ve x bir kuark ise."

Bazı olanaklı dünyalarda (söz konusu yeniden yorumlama semantik olarak olanaklı dünyaları da hesaba katmaktadır. Yani yalnızca aktüel dünyamızı dikkate almamaktadır) söz konusu tanımları incelediğimizde:

" (a) durumunda 'halının üstünde bir kedi var' cümlesi doğrudur ve 'Halı*nın üstünde bir kedi* var' cümlesi de doğrudur (çünkü bir vişne bir ağacın üstündedir ve bu tür dünyalarda tüm vişneler kedi*lerdir ve tüm ağaçlar halı*lardır). Aktüel dünyada bazı vişneler bazı ağaçların üstünde olduğundan aktüel dünya bu tür bir dünyadır; ve aktüel dünyada 'kedi*' vişnelere gönderim yapmaktadır ve 'halı*' ağaçlara gönderim yapmaktadır.

(b) durumunun altına düşen olanaklı dünyalarda 'halının üstünde bir kedi var' cümlesi doğrudur ve 'Halı*nın üstünde bir kedi* var' cümlesi de doğrudur (çünkü (b) durumundaki olanaklı dünyalarda 'kedi' ve 'kedi*' eşkaplamlıdır ve 'halı' ile 'halı*' da eşkaplamlıdır.) (Bazı dünyalarda kedi*lerin kedi olmasına rağmen –yani (b) durumunun altına düşenler- aktüel dünyada onların kedi* olduklarına dikkat edelim)

(c) durumunun altına düşen olanaklı dünyalarda 'Bir kedi halının üstündedir' yanlıştır ve 'Bir kedi* halının* üstündedir' de yanlıştır (çünkü bir vişne bir kuarkın üstünde olamaz. " (Putnam 1981: 33-34)

Her iki cümlenin doğruluk değerinin olanaklı dünyalarda aynı şekilde kalmasından dolayı bizim kedi sözcüğünün gönderimi ile, kedilerin mi yoksa vişnelerin mi işaret edildiğini belirleme yönünde herhangi bir aracımız kalmamış bulunuyor. Dahası "bir kedi halının üstündedir" cümlesini şu anda (yani a durumunun geçerli olduğu dünyamızda) bir vişnenin bir ağacın üstünde olduğunu söylemek amacıyla kullanmadığımıza ya da birilerinin kullanmadığına yönelik elimizde kesin bir araç kalmamaktadır.

Putnam'ın kendisinin de belirttiği üzere, söz konusu yorum büyük oranda Quine'ın çevirinin belirsizliği olarak belirttiği duruma benzemektedir ancak bu sefer bir dilin bütün cümleleri (temel bileşenleri olarak adlar ve yüklem sözcüklerinden oluşan) işin içine katılarak daha karmaşık bir yorumlamanın yapılabileceği ortaya konmaktadır (Putnam 1981: 35). Elimizde bir dilin sözcüklerine ilişkin iki sınırlama da bulunduğundan aslında tüm sözcüklerimiz sonsuz sayıda "nesne"yi tutacak, karşılık gelecek ya da gönderimde bulunacak şekilde yorumlanabilir.

Elbette yalnızca sözcüklerin gönderimleri ile ilişkisinin belirsizliğinin yanı sıra gönderimin kendisinin de çeşitli biçimlerde yorumlanabilme olanağı bulunmaktadır. Bu anlamda da aslında tek biçimli bir gönderim ilişkisinden (e.d. bu dünyada şeyler ile sözcükleri birbirine bağlayan nedensel bir ilişki olarak belirlenmiş olsun (Putnam 1981: 45)) söz edilememektedir. Böylece Gerçekçi hem sözcüklerin gönderim olarak yalnızca belli türden nesneleri yakaladığı iddiasından hem de gönderimin belli türde olmasından (oysa farklı gönderim ilişkilerinden söz edilebilmektedir (Putnam 1981: 47)) kaynaklı bir biçimde sözcük-dünya karşılıklılığının kurulabilir olduğu iddiasından vazgeçmelidir.

Putnam'a göre yapılabilecek tek şey sözcük-dünya ilişkisinin ancak bir kavramsal şema aracılığıyla kurulabileceğinin kabul edilmesidir (Loux 2006: 283). Bir kavramsal şema bizim sözcükler ile gönderimleri arasında kurmak istediğimiz ilişkiyi sağlamaktadır.[15] Bir model-

---

[15] 'Kavramsal şema' kavramı çağdaş tartışmalar içerisinde sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Ancak içeriği kısmen farklılaşabilmektedir. Yine de temel düşünce değişmemektedir: Bizim aracısız bir şekilde karşı karşıya olduğumuz biz gerçeklik durumu, kendindelik durumu yoktur. Her türden kurgumuz asıl olarak bizdeki yapıların e.d. gündelik dilin, mantıksal dilin, sınıflama biçimlerimizin vb. bir süzgecinden geçmektedir. Böyle bir arayüz içerisinden geçen görüntü, doğallığında bir görececilik yaratmak zorundadır. Bu görececiliğin bir sonucu da aslında karşımızda kendiliğinden bir şeyin

kuram ya da şema olmasının zorunluluğu ise gerçekçiyi bir çelişkiye sokmaktadır. Bir yanda ya sözcüklerimizin (ya da sembollerimizin) gönderimlerinin büyük oranda belirsizliğini kabul edecektir ya da dünyadaki nesnelere ve özelliklerine gönderim yapacak biçimde düzenlenmiş ideal bir kuramın yanlış olabileceğini kabul etmek durumunda kalacaktır (Khlentzos 2016).[16]

Putnam'ın eleştirisinin büyük oranda gönderim (ve ona bağlı olarak doğruluk değerleri) ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu yoruma göre gerçekçi her türden sözcük-dünya karşılığı ve gönderime sahip

---

olmadığı yargısına çıkmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde kavramsal şema tartışmasının felsefede genelde aşina olduğumuz bir tavır olduğu da ortaya çıkmaktadır. Örneğin hem Hume hem de Kant (dolayısıyla farklı felsefe yapma tarzlarının) benzer argümanları kullandığı görülmektedir. Ancak yine de kavramsal şema düşüncesinin çağdaş yaygınlığı bu makalede ele aldığımız filozofların tartışmalarının bir sonucudur. Yine de onun tartışmasız bir biçimde kabul edilmediği de belirtilmelidir. Bu bağlamda önemli bir tartışmayı Davidson yürütmüştür. 'Kavramsal şema' kavrayışının Quine'ın "Deneyciliğin İki Dogması" makalesinde öne sürdüğüne benzer şekilde bir dogma olarak nitelendirmiştir. Bu dogma analitik-sentetik yargılar arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasına rağmen bir anlamda onun yerine geçirilmiştir. (Davidson 1974: 11) Davidson'un bu makalede kavramsal şema anlayışına eleştiri getirmesi kendi görüşlerinin ne şekilde sınıflanacağına (gerçekçiliği mi yoksa gerçekçilik karşıtlığını mı savunmaktadır) ilişkin bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir ancak bundan daha önemli olan elbette argümanlarıdır. Davidson'a göre içerik ile kavramsal şemayı kökten bir biçimde birbirinden ayıran her bakış açısı 'farklı şemalara sahip olduklarını düşünebileceğimiz insanların nasıl anlaşacaklar'ı sorusuna bir cevap verme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır. Davidson'un bu sorudan hareketle cevabı bir karşı soru şeklindedir: Karşımızdakinin farklı bir kavramsal şemaya sahip olduğunu doğrulayabileceğimiz hiç bir aracımızın olmadığını düşünürsek (e.d. ile onun içeriğine de erişme şansım yoktur) ve doğrulama ya da yanlışlama cümlelerinde de bir birliktelik yakalayamıyorsam nasıl olacak da farklı bir şema ile karşı karşıya kaldığımı bilebileceğim? (Davidson 1974: 20) Ancak bundan dolayı herkeste benzer bir şemanın olduğu da düşünülmemelidir çünkü "eğer şemaların farklı olduğunu açık bir biçimde söyleyemiyorsak, onların aynı olduklarını da açık bir biçimde söyleyemeyiz." (Davidson 1974: 20).

16 Eğer terimlerin ve yüklemlerin tamamen farklı yorumlanabileceği düşünülürse, örneğin 'üzerinde yatmak' yüklemi 'üzerinde yatmamak' olarak da alınabilirse karşımıza daha da ilginç bir tablo çıkacaktır. Böylesi bir tabloda bir modele göre doğru olan yargı, bir başka modele göre yanlış çıkacaktır. Bu olanak da açık olduğuna göre gerçekçinin elinde öne sürdüğü kuramın doğru olduğunu savunacağı (ve doğru olmasının garanti altında olduğunu) bir dayanak kalmamaktadır.

sözcüklerin kullanıldığı cümlelerin öne sürüm içerdikleri ya da bilgi verici oldukları durumlarda, doğru ya da yanlış bir değer aldıklarını ve böylece de tek biçimli bir ilişkinin var olduğunu ileri sürmektedir. Putnam'ın ortaya koyduğu örnekte görüldüğü üzere iki farklı sözcük farklı gönderimlere sahipken içinde geçtikleri benzer cümlelerin doğruluk değerleri aynı kalabilmektedir.[17] Bu durumda aslında gerçekçinin öne sürdüğü üzere bir cümlenin içindeki sözcüklerin gönderimleri ile ilişkili olarak yalnızca doğru ya da yanlış değer alabilmesi ile, sözcüğün gönderimini belirleyebilme olanağı kalmamaktadır.

Dummett ise, benzer bir yaklaşımla ancak farklı bir eleştiri ile gerçekçiliği eleştirmektedir. Dummett'ın temel iddiası, gerçekçiliğin iki değerli bir doğruluk anlayışına sahip olduğudur. Buna göre gerçekçi, her türden cümlenin doğru ya da yanlış olacağından hareket etmektedir. Buna temel oluşturan düşünce ise, elbette sözcük ile dünya arasında (cümle ile olgu durumları arasında da denebilir) bir sınırlanmamış karşılıklılık olduğu yönündeki bakış açısıdır. Ontolojik yapının olduğu biçimde olduğu ya da karşımızda zihinden bağımsız bir dış dünyanın olduğu düşüncesi, aslında bizim bazı cümlelerimizi doğru ya da yanlış olarak değerlendirebilmemize, dolayısıyla da ne türden bir bilgiye sahip olduğumuza (epistemolojik yaklaşımımıza) dayanmaktadır.

Dummett anlamın ve gönderim konusunun bu şekilde ele alınmasına ve sözcük-dünya ilişkisinin herhangi bir sınırlanmamışlıkla düşünülmesine karşı çıkmaktadır. Dummett'e göre, her ne kadar gerçekçi başka şekilde nitelendirse de, bu tartışma semantik bir tartışmadır. Buna ek olarak sözcük-dünya ilişkisi epistemolojik yaklaşımımızla da bir şekilde ilgilidir ve neyi biliyor olduğumuz ancak bilgi konusunda doğrulama, kanıt vb. kimi olguları işin içine sokarak anlaşılabilirdir. Gerçekçi, bir cümleyi anladığında onun doğruluk koşullarını da bildiğini iddia etmiş olmaktadır. Oysa

---

[17] Bu konuda daha detaylı bir tartışmayı ileride yürüteceğiz. Ancak şimdilik bu ikiz dünya tasarımının, gerçekçinin 'doğruluk koşullarının bilinmesi gerekiyor' şeklinde özetlenebilecek bir iddiaya sahip olduğu varsayımına dayandığını belirtmek gerekmektedir. Oysa Devitt'e göre bu iddia yerinde değildir. Devitt'e göre bizim her iki durumda cümleleri ve gönderimleri anlama yeteneğimiz " ne 'kedi'nin belirli bir semantik ya da sentaktik özelliği olduğunu bilmek durumunu (*knowing that* – [Devitt bu italik yazıyla önermesel bilgiye işaret etmek istemektedir –y.n.]) ne de kedileri bilebileceğimizi (*recognize*) içermektedir" (Devitt 1983: 89).

böyle bir iddia, Dummett'e göre aşırı bir iddiadır.[18] Dolayısıyla eğer ne doğru ne de yanlış kimi cümleler ortaya konabilirse, kişinin bilemeyeceği kimi olgu durumlarına ilişkin öne sürümler ortaya konabilirse, (böylece aslında sınırsız bir karşılıklılık kuramının yanlışlığı gösterilebilirse) gerçekçi yaklaşım rahatlıkla çürütülebilecektir.

Bu temel argümanı sergileyebilmek için Dummett "Realism" adlı makalesinde öncelikle gerçekçilik konusunda farklı bakış açılarını incelemektedir. Dummett'e göre verili sınıf cümlelerimizin (*given class statements*) belli türden yorumu, gerçekçiliği anlamak için asıl kriter olmalıdır. Çünkü genellikle anlaşıldığı üzere, gerçekçilik yalnızca belli türden varolanların olup olmadığına olan kabule indirgendiğinde geleceğe dair yargılar ya da etik yargılar konusundaki gerçekçilik açıklanamaz kalmaktadır (Dummett 1999: 561). Dolayısıyla gerçekçilik aslında semantik bir tezdir. Verili cümlelerin doğruluğunu yalnızca doğru oldukları durumlara bağlayan bir tezdir. Giriş kısmında da belirttiğimiz üzere, yalnızca bazı varolanların gerçekliğinin öne sürülmesiyle ilgili değildir. Böylece gerçekçi bizim bilgimizden bağımsız bir şekilde verili sınıftaki cümlelerimizin öyle ya da böyle bir gerçeklik durumuna karşılık geldiğini de düşünmektedir (bunu keşfedebilelim ya da keşfedemeyelim). Dummett'e göre aslında gerçekçiliğin yanlışlığını ileri süren gerçekçilik karşıtı genel tavır incelendiğinde, kendini benzer biçimde sergileyen iki yaklaşım ortaya koyulmaktadır. (Dummett 1999: 567). Bunlardan birincisi indirgemecilik (reductionism), diğeri ise indirgeyici tez (*reductive thesis*) olarak adlandırılabilecek, ilkine göre daha zayıf bir yaklaşımdır. Her iki gerçekçilik karşıtı olduğunu iddia eden yaklaşımın verili sınıf cümleler karşısında indirgenmiş sınıf (*reductive class*) cümlelere ulaşma çabası vardır. Bunun yolu da verili sınıf cümlelerin indirgenmiş sınıf

---

18 Devitt de Dummett'ın bu iddiasını aşırı bir iddia olarak değerlendirmektedir. Devitt'e göre gerçekçinin doğrulama koşulları ile ilgili hiçbir iddiası yoktur. Çünkü önermesel bilgi (*propositional knowledge*), ayrı bir bilgi türüdür ve ayrı bir konudur; dilsel yeterlilik (*competence*) yani bir cümleyi nasıl anladığımız konusu ayrı bir konudur. İlki dil üzerine çalışmayla edinilebilecek kuramsal bir bilgiyken ikincisi pratik bir konudur (Devitt 1983: 90). Doğrulama ile gerçekçilik arasında hiçbir doğrudan ilişki bulunmamaktadır çünkü "Gerçekçilik, doğru ve anlama konuları ayrıdırlar" (Devitt 1983:97). Bu konuya ilişkin tüm tartışma Gerçekçilik ile yola çıkmaktadır; anlamamıza (*understanding*) vb. dayanarak değil: "Gerçekçilik kapsayıcı empirik (bilimsel) kuram ya da ilkedir." (Devitt 1983:98)

cümlelere çevrimidir (*translation of statements*).

"İndirgemecilik tezi (*reductionist*) verili sınıf cümlelerin indirgenmiş sınıf cümlelerine çeviriminin varolduğunu ileri sürer. İndirgeyici tez ise, daha ılımlı bir şekilde yalnızca verili sınıf cümlelerin hiçbirinin doğruluğunun uygun indirgenmiş sınıf cümle ya da cümlelerin doğruluğu olmaksızın ileri sürülemeyeceğini ve diğer taraftan indirgenmiş sınıfın cümlelerinin karşılık gelen verili sınıf cümlesinin doğruluğunu garanti ettiğini ileri sürer." (Dummett 1999: 569)

Dummett'e göre sade (*naive*) gerçekçilik indirgenemezcilik tezini (*irreducibility thesis*) kabul eden yaklaşımken; yukarıdaki türden, bir biçimde indirgenebilirlikten söz eden yaklaşımlar gelişmiş (*sophisticated*) gerçekçiliklerdir. (Dummett 1999: 562) Gerçekçilik karşıtları ise yine ikiye ayrılmaktadırlar. Bunlardan birincisi, indirgeme tezini kabul eden gerçekçilik karşıtlarıdır ve fenomenalistler, davranışçılar bu kampta yer alırlar. Diğeri de doğrudan gerçekçilik karşıtlarıdır ve geleceğe dair bildirimler konusunda nötralist olanlar, matematiksel sezgiciler, Wittgenstein'ın içsel duyulara yapılan atıf kuramını takip edenlerdir. Ancak Dummett'ın asıl iddiası hem indirgemecilik hem de indirgeyici tezin kabulünün tam olarak bir gerçekçilik karşıtlığına yol açmadığıdır (Dummett 1999: 571). Bunun nedeni indirgeyici tezi kabul eden gelişmiş gerçekçiliklerin aslında iki değerlilik ilkesinin gizli bir kabulüne dayanmalarıdır. Dummett'e göre başarılı olamayışlarının bir diğer sebebi, gerçekçiliğin bir diğer temel iddiası olan anlam kuramı ile karşıtlık içerisinde olmamalarıdır (Dummett 1999: 576). Buna göre gerçekçi anlam kuramı "iki değerli semantiği ve bu semantiğe bağlı olarak anlamın doğruluk koşullu kuramının kabulünü içeren" bir kuramdır (Dummett 1999: 582). Gerçekçilik bu şekilde tanımlandığında Dummett'e göre aslında kendini gerçekçilik karşıtı olarak konumlandıran yaklaşımlar da birer gerçekçi yorum olarak ortaya çıkarlar.

Alt gruplardan iki örneği incelediğimizde, Dummett'ın temel iddiaları daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Fenomenalist yaklaşımın temel bakış açısı, maddi nesne adlarını duyu verisi bileşikleri terimine indirgemektedir. Dolayısıyla gerçekçi bir tavrın sorgusuz bir biçimde kabul ettiği maddi nesne cümlelerini bir biçimde kabul etmekte ve iki değerlilik ile onların anlamlarının doğru-koşullu kuramını da bir biçimiyle kabul etmektedir (Dummett 1999: 575). Gerçekçinin temel cümlelerini bir alt dille ilişki içerisinde incelemektedir. Ancak zaten bu iki dil arasında bir eşitlik

varsaymaktadır. Örneğin "Andromeda galaksisindeki bazı gezegenlerde canlı organizmalar vardır" cümlesi, gerçekçi için ya doğru ya da yanlışken; fenomenalistin dilinde bu cümlenin eşleniği olan cümle "eğer Andromeda galaksisine gidebilseydik ve içindeki tüm gezegenleri soruşturabilseydik en az birinde canlı organizmaları gözlemlerdik" şeklindedir. Bu durumda, şartlı bir biçimde de olsa yine de bir doğrulanabilirlik ya da yanlışlanabilirlik taşımaktadır. Hatta gerçekçiye göre daha güçlü bir iki değerlilik savunusuna girmiştir. Çünkü şartlı cümlenin olumsuzlarından biri doğru olmak durumunda kalmaktadır (Dummett 1999: 573-575). Ayrıca böyle bir çeviride anlamın doğruluk koşullu açıklaması da hâlâ varlığını sürdürmektedir. Böylece gerçekçilik karşıtlığı için indirgeme tezi zorunlu olmadığı gibi, bu tez yeterli bir argüman olarak bile karşımıza çıkmamaktadır (Dummett 1999: 576). Dummet'a göre asıl aranması gereken, anlamın doğruluk koşullu kuramının yanlışlanması olmalıdır.

Gelecek konusunda nötralist olanlar ise, geleceğe dair bir yargının ne doğru ne yanlış olacağını en fazla şimdi doğru ise bunun söylenebileceğini ileri sürerler e.d. doğruluk koşulunun şimdide aranması gerektiğini savlarlar. Bu yaklaşım bir tür indirgemecilik gibi görünse de asıl önemli yanı, bilmeye dair gerçekçi vurgunun güçlü bir yorumunu zorunlu kılmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekçiden farklı olarak (ileride yargının doğru ya da yanlış olduğu ileri süren yaklaşım) doğru ve yanlışlığın şimdide aranması gerektiğini, onun ilerideki değeri konusunda nötr olduğunu ileri süren bu yaklaşım, yargıların doğruluk koşullarının da bilinerek anlamlarının bilindiği yönündeki gerçekçi vurguyu iki kat güçlü bir şekilde yapmaktadır. Çünkü şimdiki koşullara indirgenen geleceğe dair yargı, şimdiden belirlenmiş olduğundan bir zorunluluk da taşır hale gelmektedir (Dummett 1999: 577).[19]

Böylece Dummett'a göre hem kendini gerçekçilik karşıtı bir biçimde sergileyen yaklaşımlar hem de gerçekçiliğin kendisi savunulabilir yaklaşımlar olarak görünmemektedir. Çünkü her iki tarz yaklaşımda örtülü kabul edilmiş olan kendiliğinden bir dış gerçeklik vardır yargısı savunulamamaktadır, yalnızca iki değerlilik ilkesinin kabul edilmişliğine güvenilmektedir.

---

[19] Bu tarz bir yaklaşım aynı zamanda olanaklı dünyaları da argümanında kullanacaktır. Ancak bu da iki değerliliğin yalnızca kısıtlı bir reddi olmaktadır (Dummett 1999: 578).

3. MG ve Temel Argümanları

Gerçekçiliğin temel yaklaşımlarından birini bir düşünce deneyi ile şu şekilde sergileyebiliriz: Eğer tüm insanlar aynı anda yok olsalar gündelik deneyimimizin içindeki çoğu varolan varoluşlarını ve özelliklerini sürdürmeye devam ederler miydi? Bu, klasik anlamda Berkeleyci sorunun bir devamıymış gibi görünse de burada onların varoluşlarının bizim algımıza dayanıp dayanmamalarından daha temel bir soru yattığını kabul etmek gerekmektedir. Söz konusu olan, onların varoluşlarının bizim kimi kabullerimize, kavramlarımıza, kategorilerimize dayanıp dayanmadığı ile ilgilidir. Bir anlamda algıyı da önceleyen bir biçimde o algıyı da biçimlendiren, kuran bir şemanın (ya da dilin) varlığına bağımlı mıdırlar? Dolayısıyla genellikle kabul edildiği üzere tartışma semantik bir tartışma ve bir doğruluk tartışması mıdır?

Böyle bir bağımsızlığa ilişkin geliştirilebilecek bir bakış açısı, dünyanın ya da söz konusu zihinden bağımsız olduğu savlanabilecek şeylerin kendi doğalarının olduğunu da kabul etmekle başabaş gitmektedir. Dolayısıyla gerçekçilik belli türden bir özcülük ile içiçe geçmiş bir şekilde savunulabileceği gibi, bu türden bir özcü sav ileri sürmeksizin de yalnızca dünyanın, nesnenin ve bunların karşımızdaki varoluşunun herhangi bir türden özelliğinin bağımsızlığını savunmakla da olabilmektedir.

Tüm bunları kapsayacak biçimde zihinden bağımsız varoluşa ilişkin sorulabilecek soru bizim terimlerimizin, kavramlarımızın (ve onların da temellerindeki mantıksal yapı-kategori ya da şemaların) gönderimi olduğu kabul edilebilecek bir bağımsız varoluşun olup olmadığıdır. Dolayısıyla gerçekçilik iki açıdan savunulabilir görünüyor. Birincisi bizim doğruluk dediğimiz şeyin bizden bağımsız bir şey ile olan ilişkisini öne çıkartarak ikincisi ise bizden bağımsız olan şeye ilişkin olarak öne sürümlerimizin doğru ya da yanlış olduğunu ileri sürerek (Inwagen 2009: 93).[20]

---

[20] Rescher bunları da içerecek biçimde, zihinden bağımsız bir gerçekçiliğin neden savunulması gerektiğini sergilemek için altı gerekçe sunmaktadır. Bir gerçekliğin olması doğru ya da yanlış diyebilmemizin bir anlamının olabilmesini, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım düşüncesini koruyabilmemizi, öznelerarası iletişimin temeli olarak hizmet edebilmesini sağlar. Ayrıca bu sayede ortak bir araştırma (ed. ile bilim ve felsefe) amacı teşvik edilebilir, insan bilgisinin yanılabilirliğini sağlanabilir ve öğrenme,

Ancak bu iki tartışma hattının bir tanesi daha belirleyici görünmektedir. Neden yargıda bulunuyoruz? Bir anlamda önesürümlerimizin karşılaştırıldığı bir gerçeklik, bağımsız bir "şey"ler dünyası olmaksızın önesürümlerimizin kendilerinin tartışılması ancak öylesine bir çaba olarak kabul edilebilir.[21] Bu noktada ister klasik ister çağdaş olsun, MG tavrını savunan birinin ilk karşılaştığı itiraz bu kabulle birlikte kendisinin bir dogmatizm içerisinde olduğu yönündedir (Inwagen 2009: 94). Buna gerçekçiliğin cevabı ise basittir: Semantik ya da epistemolojik her türden gerçekçilik karşıtı argüman, ifadelerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını neye dayanarak savlamaktadır? Her gerçekçilik karşıtı da bir önkabul olarak da olsa kendinden bağımsız bir şey varsaymaktadır. Ancak Devitt'e göre bu bakış açısı, klasik gerçekçiliği "doğru ancak sıkıcı" bir kuram haline getirmekte herhangi bir gelişim ortaya koyamamakla karşı karşıya bırakmaktadır. Diğer yandan yine Dewitt'e göre söz konusu olan semantik ve epistemolojik argümanlar olduğunda gerçekçilik "büyük oranda yanlış" kabul edilmektedir. (Devitt 1997: 14). Oysa ki bu, tezin yalnızca bu şekilde dile getirilmesinden kaynaklanmaktadır ve değiştirilebilir.

Böylece gerçekçiliğin herhangi bir savunusunun, bağımsızlık iddiasını ve nesnel bir varoluş iddiasını kuramın merkezine koymakta olduğu görülmektedir. Ancak bağımsızlık ve nesnellik nasıl temellendirilebilir?

Özellikle bağımsızlık iddiası daha temel görünmektedir. Bir gerçekçi tamamen nesnel bir gerçekliğin (hiçbir şekilde bizim yargılarımızın, kurgularımızın eğip bükmesine maruz kalmayan) olduğunu kabul etmekte zorlansa da, en azından bağımsızlığını savunmakta o kadar gönülsüz olamamaktadır. Örneğin Inwagen bağımsızlık yönündeki iddiaları herhangi bir yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu ve genel olarak doğruluk ya da yanlışlığın nesnel olduğunu savunmanın bizim bu yargılarımızın (inanç, kanı vb.) ortaya çıkışından bağımsız bir şekilde karşımızda oluşu olarak temellendirmektedir (Inwagen 2009: 94). Inwagen'ın örneği ile dile getirirsek:

> "Başka gezegenlerde canlılığın olup olmadığını söyleyebilecek kim

---

araştırmanın nedenselliği desteklenebilir ve deneyim nesnelliği sağlanabilir (Rescher 2006: 169).

[21] Dolayısıyla gerçekçiliğin genelde iddia edildiğinin aksine epistemolojik bir yaklaşım olmaktansa ontolojik bir yaklaşım olduğu görülmektedir.

vardır?"

Bu yargıda dikkat çekici olan gerçekten bunu söyleyebilecek kimsenin olmadığıdır. Ancak altta yatan ve gizli kalan asıl nokta, bu yargının doğruluğu ve yanlışlığının ister 'canlılık vardır' denilsin isterse de 'canlılık yoktur' denilsin (ya da canlılığın tartışılır bir kavram olmasını öne sürerek doğruluk değerinin belirsizliği iddia edilsin [bu ekleme Inwagen'ın iddiası değildir –y.n.]) bizden tamamen bağımsız kimi olgularca ortaya konabilir olmasıdır (Inwagen a.g.y).[22] Devitt de benzer şekilde bir nesnenin bağımsız olduğunu söylemenin onun bilenemezliğine vurgu yapmak anlamına gelmediğine, "onun bizim bilgimizce, bilgiye yönelik değerlerimizce, ona gönderim yapma yeteneğimizle, zihnin sentezleyici gücü ile kavramlar, kuramlar ya da dilleri vaaz etmemizce oluşturulmadığını" söylemek olduğuna dikkat çekmektedir (Devitt 1997: 15).[23]

Öncenden bağımsızlık argümanı ile bilinebilirliğin ya da nesnelliğin birlikte düşünülmesi gerektiğini dile getirdik. Ancak bununla birlikte özellikle nesnellik ölçütünün daha tartışmalı bir alan olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Buna ilişkin öncelikli kanıt, bazı yargılarımızın doğru ya da yanlış iki değerliliğin dışında kalabilmesinden, yani bilinememesinden, kaynaklanmaktadır. Bir diğer itiraz da kavramlarımızın kendilerinin belirsizlikler içermesinden kaynaklanmaktadır. Russell'ın bir başka bağlamda tartıştığı "kel" kavramının belirsizliği gibi, çoğu kavramımız bireysel bir varolanı işaret etmekte ya da onların sınırlarını (nesnel bir varlık

---

[22] Bu örnek ile Dummett'ın bir tür indirgemecilik olarak sergilediği örnek arasındaki benzerlik açıktır. Ancak Dummett'ın itirazına, yani indirgemecinin iki değerliliğe ve indirgenmiş cümlenin doğruluğuna olan inanca yönelen eleştirisi, Inwagen'ın savunmasını geçersizleştirmemektedir. Çünkü burada doğrulama koşullarındansa olgunun bağımsızlığının bilgi durumundan bağımsız oluşuna bir değer verilmektedir. Buna yöneltilebilecek tek itiraz, herhangi bir olgu durumunun olmadığıdır. Ancak bu itirazın ve ona bağlı gelişebilecek bir ontolojinin (eğer ki böyle bir ontoloji olabilir dahası savunulabilirse) artık görececilikten Gorgias tarzı sofistliğe kaymakta olduğu görülmelidir. Dahası Gorgias'ın ilk önermesinin asla temellenmemiş olmasına rağmen yine de kabul edilmesinin felsefi açıdan eleştirilmeyen durumuna da dikkat çekilmelidir: "hiçbir şey yoktur, birşey varsa da bilinemez" yargısı ne üstüne bir şey söylemektedir?

[23] Ancak hemen belirtilmelidir ki, her türden dünya bu tip bir bağımsızlığı taşıyacaktır diye bir şey de yoktur. Bunu yukarıda dile getirdik ancak Devitt'in de bunu dile getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Ona göre Kant'ın 'fenomenal' dünyası "bu türden bir nesnellikten yoksundur".

taşıyor olmalarını) belirlemekte belirsizlikler içermektedir.[24]

Bu yazıda sınırlarını belirlediğimiz türden gerçekçi bir düşünce bu türden sorunların elbette farkındadır. Ancak her ikisine karşı benzer bir cevap geliştirmektedir: Herhangi bir yargımızın belirsizliği (doğru ya da yanlış olamayışı) ya da bir kavramımızın belirsizliği ilişkili olduğu olgu, olay ya da nesnenin kendisindeki bir belirsizlikten kaynaklı değildir. Söz konusu olgu, olay ya da nesne bizzat neyse odur. Bizim birisi için "kel" sözcüğünü kullanıp kullanamamamız kişinin kafasındaki saç teli sayısında bir değişiklik yaratmamaktadır. Ya da 40 yaşındaki birine yaşlı ya da genç nitelemesinde bulunurken zorlanıyor olmamız kişinin vücut sağlığı, zihinsel durumu vb. ile ilgili olsa da bizzat o kişinin varlığını ve bu tarz özelliklerini değiştirmeyecektir.

Belirsizliğe ilişkin daha temel benzer bir argüman, özellikle belirsizlik iddialarının temelini sorgulamak amacıyla, Inwagen tarafından şu şekilde ortaya konmaktadır: "Günlük konuşmada kullandığımız pek çok sözcük belirsizdir" (Inwagen 2009: 96). Ancak bu belirsizlik durumu tam anlamıyla da bir belirsizlik değildir, çünkü aksi durumda hiçbir şekilde bir cümle kuramaz olurduk. Pek çok insan birileri tarafından uzun olarak adlandırılırken (ör: 2 mt) pek çok insan da birileri tarafından "uzun değil" olarak adlandırılmaktadır (ör: 1,50 mt). Çok açık bir biçimde uzun gibi bir nitelemenin kullanıldığı ve kullanılmadığı durumlar da vardır. Eğer belirsizlik yalnızca kişilerin belirleyeceği bir şey, bir başka deyişle kendi kavramsal yapımıza ya da insanlar arası uzlaşımımıza bağlı olsaydı, bu türden kimi belirlemeleri yapamayacak halde olurduk.

Inwagen'a göre GK'nın hem idealizm hem de gerçekçilik karşıtı tüm görünümlerinde asıl belirleyici karakter, "zihinden bağımsız" bir dünyanın olması (nesnel bir doğru) fikrinin rahatsız ediciliğidir. Bu, ister bir tanrının isterse kişinin düşüncesini belirleyen bir başka faktör olması bakımından, rahatsız edici bulunmaktadır (Inwagen 2009: 96-97). Ancak hangi biçimde olursa olsun zihnen bağımlılık ya da bağımsızlık düşüncesinin kendisi tartışmalıdır ve şu yargının değerlendirilmesi bu konuyu açık kılacaktır:

> "Everest dağı 8,849.87 metre yüksektir."

Bu cümlede geçen olgu (Inwagen "F olarak adlandıralım"

---

[24] Russell'a göre de belirsiz olan kavramlarımız ve onların kapsamlarıdır. Bu belirsizlikten yola çıkarak belirsiz nesnelerin de olduğu çıkarımı yapılmamalıdır (Russell 2003: 214).

demektedir) pek çok insanın, insanın zihinsel etkinliğinden uzak bir durum olarak algıladıkları düşünülmektedir. Çünkü olağan düşünüşte söz konusu dağın oluşumu insanın evrimsel olarak (bunu kabul edip etmemek ayrı bir konu olsa da) uzun yıllardır dünyadaki bulunuşundan çok daha eskilere dayanmakta, dahası ondan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olarak düşünülmektedir. "Zihinlere sahip hiç kimse olmasaydı, bu olgunun farkında olacak ya da kavrayacak ya da gözlemleyecek hiç kimse olmasa da bu olgu hâlâ *orada duracaktı*" (Inwagen 2009: 98). Ancak örneğin bir idealist bu savunuyu bir başka gözlemci ya da zihne bağlanarak (tanrı) haklılaştırabilir. Asıl önemli olan bu yazıda ele aldığımız türden semantik yaklaşımlarla gerçekçilik karşıtı bir tavır alan görüşlerin ortaya koydukları olmalıdır. Inwagen'a göre böylesi bir çürütme ancak şu şekilde olabilir görünmektedir: "Dağlar ve yükseklikler sosyal insan yapımlarıdır" (Inwagen 2009: 98). Yükseklik denilen şey, dağ olarak kabul edilen yapı vb. hepsi aslında insan yapımıdır. Dağın nereden başladığı, nereden sonra ölçülecek olduğu, ölçünün kendisi vb. hepsi insan yapımı dolayısıyla insan zihninin ürünüdür (Inwagen 2009: 100). Ancak alternatif olarak sunulmak istenen görüşün temel kabulü mevcut kabulün neden bu şekilde olduğuna ilişkindir: çünkü bu şekilde uzlaştık ya da böylesi bir ölçümleme ve adlandırma tekniği ilgilerimize daha uygundu. Oysa bir Marslı bambaşka bir ilgi ile söz konusu düzeneği tamamen başka bir biçimde yapabilirdi. Ancak Inwagen'a göre böylesi bir yaklaşım F türünden olguların zihin bağımsızlığını ortaya koy(a)mamaktadır (Inwagen 2009: 100-101).

Inwagen'a göre ister dağ isterse de yükseklik türünden uzlaşımlarımız olsun, asıl önemli, tartışılması gereken nokta, hangi konuda uzlaşıyor olduğumuzdur (Inwagen 2009: 101). Gerçekçilik karşıtı biri bile olsak, belli ilgilerle ilgili nesneleri (eğer ki bir nesne türünden bir belirlenimimiz olacaksa) sınıflamamız gerekecek ve bunun için farklı uzlaşımlar seçmiş olsak bile, bunların bir x nesnesine ilişkin olduğunu iddia etmek durumunda olacaktık. Adı ne şekilde seçmiş olursak olalım, yükseklik ölçütünü hatta yüksekliği ne şekilde belirlemiş olursak olalım, bir biçimde "x'in y'si var" türünden bir yargıyı bildirmemiz gerekecekti. Ancak bu durumda hâlâ gerçekçi bir akıl yürütme içinde düşünüyoruz iddiası ile karşılaşabiliriz. Çünkü hâlâ bir biçimde dağ ya da yükseklik gibi kimi kavramsal ifadelerde bulunuyoruzdur. Bu itirazı da ele alan Inwagen daha güçlü bir karşı çıkışı daha temeldeki argümana yönelterek şu şekilde dile getirmektedir:

"Nesnel doğruluk ve yanlışlık yoktur –var değildir-"

Bu argümanın kendisini ne şekilde ele alacağız? Gerçekçilik karşıtı temel argüman olan ve özellikle Putnam ve Dummett'ın düşüncelerinde karşılığını bulan bu argümana karşı, Inwagen bu cümlenin kendisine ilişkin ne türden bir yargı içerdiğini inceleyerek gerçekçilik karşıtlığını çürütmek istemektedir. Aslında öne sürdüğü yaklaşım doğrulanabilirlik konusunda Viyana çevresi pozitivizminin karşı karşıya kaldığı türden bir argümanı kullanmaktadır. "Bu cümle, AR [anti-realist kısaltması olarak kullanılmaktadır –y.n.] tüm cümleler hakkında bir cümledir o zaman kendisi hakkında da bir cümledir" (Inwagen 2009: 103). Ancak gerçekçilik karşıtları bu cümleye nasıl bir statü atfedeceklerdir? Inwagen'a göre açıktır ki bu tarz bir cümleye (klasik anlayışla) analitik bir yargı olarak davranılacaktır. Doğru matematik yargılar ("17+18=35", "aslanlar etçildirler") ve benzeri yargılarla eş tutacakları bu türden yargılarda da aslında bir biçimde yine deneyime atıf yapılmaktadır. Diğer bir deyişle "nesnel olarak doğru" ile "AR bizim deneyimimize uymaktadır" arasında nasıl bir fark bulunmaktadır? Buna ilişkin örnekler üzerinden düşünmek daha can yakıcı olabilir: Aslanların etçil değil, ancak otçul olduğunu düşünen birinin deneyimi, muhtemelen o aslan tarafından yenilmek olacaktır. Bu tarz cümleler elbette yalnızca deneyimimiz içindeki doğrulama olasılıklarına ilişkin değildir. Kuramsal, matematiksel cümleler de bu sınıfa girmektedir (Inwagen 2009: 104).

Tüm bu tartışmaların zeminini oluşturan GK'nın da bir biçimde deneyime dayanması zorunluluğu gerçekçilik karşıtını (örneğin Dummett'ın indirgemecilik iddiasında bulunduğu) klasik pozitivizme karşı çıktığı temel argümana ("doğrulanabilirlikle ilgili temel yargınızın kendisi doğrulanabilir midir?") sığınmakla karşı karşıya bırakır: "Peki senin bu yargın bir deneyim unsuru değil midir?" (Inwagen 2009: 105).[25]

Daha da önemli olan nokta, örneğin, Dummett'ın gerçekçilik karşıtı argümanlar için aradığı genellik unsurunun bu tarz bir düşünüşte bulunma olasılığının olanaksızlığıdır. GK, temel argümanını iki değerlilik karşıtlığına, gerçekçiliğin öznellikten kurtulamayışına vb.

---

[25] Pozitivizmin deneyime indirgemeci tavrı, aslında genellikle yanlış anlaşılmış bir konudur. Deneyime indirgeme, aslında tam anlamıyla aracısız farkındalığına sahip olduğum gerçeklik olarak düşünülmemektedir. Söz konusu olan, deneyim yargısı ve ona gönderim yapan cümleler e.d. dil içinde karşılıklı çıkarım ilişkisine soktuğumuz cümleler arası bir ilişkidir.

dayandırmaktadır. Ancak çok değerli mantık söz konusu olsa ve gerçekçiliğin doğru-yanlışı nesnel bir zemin olarak sunmasına karşılık bunun göreliliğine vurgu yapılsa da, her durumda bir tek yargının verilebilir olması ve bu yargının doğru ya da yanlış olarak değerlendirilme zorunluluğunun bulunması (çünkü yargıyı veren bunu doğru olarak ortaya koymaktadır, e.d. "gerçekliğin" kendi söylediği biçimde olduğunu öne sürmektedir ve karşısındaki de ilgili yargıyı bir biçimde 'neyin savlandığının belli olduğu' bir biçimle kavramak durumundadır) yine gerçekçiliğin elini güçlendiren noktalar olmaktadır. Dolayısıyla aslında gerçekçiliğin temel savı olduğu öne sürülen düşünce, yeniden gözden geçirilmelidir. Devitt'e göre Dummett'ın (ve elbette diğer gerçekçilik karşıtlarının da öne sürdüğü) gerçekçiliğin bir doğruluk kuramına sıkı sıkıya bağlı olduğu görüşü bir yanılsamadır: "Gerçekçilik semantik hiçbir şey dile getirmemektedir" (Devitt 1983: 76). Daha da önemlisi "söz konusu cümleleri [gerçekliğe ilişkin öne sürümlerimizi –y.n.] doğru ya da yanlış yapan gerçekliğin doğası hakkında hiçbir şey söylememektedir, nesnel olduğu [nu söylemek –y.n.] dışında." (Devitt 1983: 77)

Loux'un da belirttiği gibi farklı olanaklı dünyalarda cümlelerimizin (ya da terimlerimizin) aynı değerlere (e.d. ile doğru ya da yanlış) sahip olmasının söz konusu dile getirişlerimizi aynılaştırma tehlikesi ile karşı karşıya bırakması, gerçekçilik karşıtının "kendi konumunun sigortası olarak hizmet edemez" (Loux, 2006:285). Böylesi bir iddia, kişiyi her türden terim ve cümlelerimizin tamamen aynı içeriklere (ya da anlama) sahip olduklarını iddia etmeye götürmektedir. Oysa bu, gerçekçilik karşıtının varmak istemeyeceği bir sonuç olmalıdır. Kişinin kendisine bile açık olmayan bir gönderim belirsizliği ya da anlam belirsizliği, şüphesiz başkasına da açık olmayacaktır. Ancak her türden kullanımımız gerçekten böylesi bir belirsizliği taşımakta mıdır?[26]

---

[26] Daha önce Quine'ı da ele alarak belirsizlik konusuna değinilmişti ancak Loux burada Putnam ve Dummet'ı da işin içine katarak buna benzer bir soruyu ortaya koymaktadır: "Şimdi Gerçekçiliği savunanın Gerçekçiliğe karşı argümanlarda böylesi sık rastlanan bir öncül için bir tür doğrulama isteme hakkı ortaya çıkmaktadır. Her üç filozofta da bulduğumuz doğrulama aynıdır: Kanıt olabilecek bir şey olması ilkesel olarak olanaksızdır. Dolayısıyla da olgular da yoktur. Ancak eğer kanıt-aşkınsal olgu durumlarının varlığını gerektiriyorlar diye özel epistemik durumlar reddedilecekse, Gerçekçiliğin savunucusu özel bir dilin olanağını reddederek öncüle başvurulmasına karşı çıkmakta haklıdır" (Loux 2006: 286). Loux'un öne çıkarttığı biçimiyle eğer bir gerçeğin olduğu ya da önermelerimizin doğru yanlış olduğuna yönelik bir kanıtın (hatta kişinin kullandığı terimin belirsiz olmadığına ilişkin bir

Loux'a göre gönderimin belirsizliğine ilişkin Putnam'ın öne sürdüğü türden bir argümanda, gizli de olsa gerçekçiliğin kullanabileceği bir nokta bulunmaktadır. Gerçekçi argümanın ortaya konuşundaki " 'kedi' ya da 'kedi*' terimini '...' şeklinde yorumlayacağım" cümlesi kendisi için bir kalkış noktası olarak alınabilecektir ve şu soruyu yöneltilebilecektir: Hangi terimimizin hangi anda, hangi anlamda kullanıldığı (e.d. ile hangi gönderime sabitlendiği) tüm terimlerimizin belirsiz bir biçimde eşit olduğu bir kuramda nasıl ileri sürülebilecektir? (Loux 2006: 286-287) Böylesi "belli gönderim ifadelerini göreli değerleri ile almakla gönderim hakkında anlaşılabilir konuşmayı gerçekçilik karşıtı yapabiliyorsa, gerçekçi bunu neden gerçekleştiremesin?" (Loux 2006: 287).

Dolayısıyla konu son aşamada neyi araştırdığımız ya da neden bir araştırma yürüttüğümüz sorusu ile bağlantılı görünmektedir.27 Gerçekçinin eli bu konuda rahattır, oysa gerçekçilik karşıtı her ne kadar özellikle model-kuramsal belli sistemlerden güç alarak bir cevap arayışında olsa ve bakış açımızın hangi türden bozukluklarla dolu olduğunu göstermeye çalışsa da, temel felsefi tavrını gözden geçirmek durumunda kalmaktadır:

"Konuya ilişkin çok az bir seçim [şansı –y.n.] vardır: Durum bir tür 'bu ya da hiçbir şey' [durumudur –y.n.]. Eğer olgusal sorulara cevaplar arıyorsak şeylerin doğal düzenlerinin bilişsel bir arada düzenlenişine güvenmek dışında gerçek bir alternatifimiz yoktur." (Rescher, 2006: 176)

4. Sonuç

Genel olarak merkezi tartışma noktalarını sergilemeye çalıştığımız bu çalışmada, MG'yi genellikle GK'nın argümanlarını çürütme çabasıyla görüyor olmamız şüphesiz bir rastlantı değildir. MG, çağdaş felsefe içerisinde özellikle kavramsal şema, anlamın gönderimden bağımsızlığı, gönderimin kendisinin belirsizliği vb. tartışmalar sonucunda belli bir dönem gücünü yitirmiş görünmektedir. Ancak yeni pek çok çalışma, gerçekçiliği artık bir savunma durumundan çıkartmışa benzemektedir. Yine de bu karşılıklı argüman geliştirme

---

bilgisinin) bizlere verilemiyor oluşuna güveneceksek söz konusu önesürümün (ya da öncülün) gerçekçilik karşıtına nasıl açık olduğu sorgulanacaktır. Hatta özel bir dil olanaklı olabilir mi sorusu yeniden gündeme gelecektir.

27 Bu argümanın Rescher'in 20. dipnotta belirttiğimiz gerçekçilik savunusundaki alt maddelerden biri olduğuna da dikkat edilmelidir.

sürecinin kesin bir argüman bulunarak sonlanacağı beklenmemelidir. Kendi sınırlarımıza ilişkin kuramsal yaklaşımlarımız değiştikçe sınırın ötelendiği görülmektedir. Bu her ne kadar bir sınır kavrayışını ortadan kaldırmayacak (e.d. kendinde bir dünya betimlemesine ulaşılamayacak) olsa da, sınırın yalnızca bizim tarafımızdan konulmadığı, sınırın öte tarafında gerçekliğin de bir etkisinin bulunduğu kabul edilmek durumunda kalınmaktadır.

MG'nin temel yargısı kendi gücümüze olan aşırı güvenimizin bir biçimde yanlışlanabilir de olabilecek olmasıdır. Eğer böyle olmasaydı hiçbir karşıt kuram çürütülebilirlik zemininde ortaya çıkamazdı. Özellikle önceki yüzyıl içerisinde yaşadığımız, kuramsal açıklamaların değişmesi, çeşitlenmesi, farklı anlayışların ortaya çıkabilmesi ve karşılıklı tartışılabilirlikleri genelde düşünüldüğü üzere GK'nin değil, MG'nin kabullerini güçlendiren bir yorumun savunulabilirliğini arttırmıştır: Bunca metafizik kuramı neden ortaya atıyor ve neden tartışmaya çalışıyoruz?

Kaynaklar

Davidson, Donald (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 47, pp. 5-20.

Devitt, Michael (1983) "Dummett's Anti-Realism", *The Journal of Philosophy*, Volume 80, Issue 2, pp. 73-99.

Devitt, Michael (1997) Realism and Truth, 2nd ed., Princeton: Princeton University Press.

Dummett, Michael (1999) "Realism", *Metaphysics: an anthology*, ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Blackwell, pp. 561-591.

Guyer, Paul and Horstmann, Rolf-Peter (2018) "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta , URL= https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/.

Khlentzos, Drew (2016) "Challenges to Metaphysical Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism-sem-challenge/>.

Loux, Michael J.(2006) Metaphysics: a contemporary Introduction, 3rd ed., New York: Routledge.

Miller, Alexander (2016) "Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism/>.

Putnam, Hilary (1981) Reason, Truth and History, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary (1987) The Many Faces of Realism, Illinois: Open Court Pub. Com.

Quine, W. V. O. (1968) "Ontological Relativity", *The Journal of Philosophy*, Volume 65, pp. 185-212.

Quine, W. V. O. (1960) Word and Object, Cambridge: M.I.T. Press.

Rescher, Nicholas (2006) Metaphysics: The Key Issues from a Realistic Perspective, New York: Prometheus Books.

Russell, Bertrand (2003) "Vagueness", Russell on Metaphysics: selections from the writings of Bertrand Russell, ed.: S. Mumford, London: Routledge, pp. 211-221.

E

Bölüm 25: Matematik ve Metafizik

Özgüç GÜVEN[1]

Metafizik, felsefe tarihinin yüklü kavramlarından biri olarak pek çok farklı biçimde kullanılagelmiştir. Kendilerinden önceki metafizik kavrayışları eleştiren filozoflar bile yeni metafizik yollardan çıkmamış, çıkmayı başaramamış görünmektedirler.[2] Bu nedenle kaçınılmaz bir felsefe yapma tarzı olarak metafizik kimi zaman varlığın ilk ilkelerinin soruşturulması, kimi zaman ahlakın olanağının sağlanması, kimi zaman deneyim yoluyla elde edilmeyenlere yönelik araştırma, kimi zamansa dogmatik bir araştırma olarak ele alınmıştır. Söz konusu yaklaşım çeşitliliği içinde metafiziğe koşut bir alan olarak matematik, tüm bu tartışma süreçleriyle ilgi içinde olmuştur. Bu nedenle çalışmamızda metafiziğin tarihsel ve tematik gelişimindeki kimi tartışmaları matematikle ilgisi bakımından inceleyeceğiz. Metafiziksel düşüncenin dönüşümlerinde matematikle kurulan ilginin belirleyici olduğunu varsayıyoruz. Bir başka deyişle, ne tür metafizik yapıldığı matematiksel düşünmenin ya da içeriklerinin ele alınma tarzına göre belirlenmiştir.

Anılan çerçevede matematik ve metafizik bağıntısını üç bakımdan kuracağız. Bunlardan ilki matematiksel bilgide elde edilenlerden yola çıkarak, bir başka deyişle matematik dolayımıyla metafizik yapılması olacak. İkincisi matematiksel yöntemi göz önünde tutarak metafizik yapan filozoflar üzerinden olacak. Üçüncüsü doğrudan matematiğin kendisi hakkında metafizik yapılması olacak. Söz konusu bağıntıları felsefe tarihinden örneklerle irdeleyeceğiz. Ancak bu bağıntıları salt tarihsel bir sıralama da kalarak değil, yukarıda açıkladığımız tematik

1 İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

2 Örneğin Viyana Çevresi'nin metafiziği elemek için doğrulamacılığı öne sürmesi ancak bu ilkenin doğrulamaya konu edilememesi.

sıralama üzerinden konu edeceğiz.

1. Matematik Dolayımıyla Metafizik

Bu bölümde üstte dile getirdiğimiz matematiksel bilgi ile metafiziksel düşüncenin dönüşümleri arasındaki bağı felsefe tarihinden çeşitli örneklerle ele alacağız. Matematiksel bilgi derken, matematiğe ilişkin her türlü etkinliği ve ortaya çıkan ürünleri içeren bir kapsamı anlıyoruz. İlk filozof Thales'in yaşamı ve yapıtları konusunda kimi belirsizlikler bulunsa da Mısır ve Babil matematiğini dizgesel biçimde düzenleyen çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Bu bakımdan kendinden çok daha eskilere giden bir geleneği, kanıtlamalı bir düşünüş tarzıyla ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Geometrinin ele alınışındaki bu yapısal değişiklik kesinlik elde etmeyi amaçlayan ve tümdengelimsel bir bilme kavrayışını imler. Buradan hareketle Thales'te dikkat çekici nokta kanıt fikrinin dönüşümüdür. Kanıt fikri yalnızca duyusal, görsel olanı değil cisimsel olandan bağımsız bir kavrayışı da kapsar. Thales böylelikle duyusal dünyanın ve sunduklarının dışında bir bilme tarzına geçer. Bu nokta aynı zamanda ilk filozof olarak "her şey sudur" demesinin kaynağıdır. Öyleyse Thales'le birlikte felsefede yürütülen *arkhe* tartışması, eş deyişle görünenin ardında düşünülerek elde edilen kökensel öğeler olduğu tartışması, matematiksel kanıt fikriyle ilişkilidir. Nietzsche'nin de belirtiği üzere bu yaklaşım deneyimsel olandan bağımsız biçimde dile getirilen "her şey birdir" vurgusunu içerir (Nietzsche 1992: 25-26). Açıktır ki, "her şey" deneyimlenemez. Şu durumda fiziksel olanın gerisinde akılsal olana ilişkin çıkarımın bir matematikçinin ağzından dillendirilmesi duyusal olanın aşılmasını içeren bir soyutlama gerektirir.

Pythagoras matematikçi olmasının dışında bir mistik ve metafizikçiydi. Miletos geleneğinin açtığı kök-öğe (*arkhe*) tartışmasına bütün var olanların gerisinde oran-orantı ve sayılar olduğu görüşüyle katılmıştı. Parmenides'le birlikte felsefe tarihinin kuşatıcı fikirlerinden biri ortaya çıkmaktadır. Thales'te örtük olarak düşünebileceğimiz bu birlik fikri Parmenides'te gür sesle dillendirilir. Varlık ve düşünce birdir. Varlık hareketsizdir. Varlık çelişkisizdir. Gerçeklik birdir ve bir olmak zorundadır, değişim ya da hareket olanaksızdır. Parmenides söz konusu düşünceleriyle mantıksal ve matematiksel düşüncenin öncüsü olarak görülür. Parmanidesçi gelenekten Zenon'un (MÖ 495-430) matematiksel paradoksları ile varlığa ilişkin sonuçlar çıkarması

da matematik dolayımıyla metafiziğin bir başka örneğidir. Thomas Heath büyük bir matematikçi olarak Demokritos'tan (MÖ 460-370) söz eder. Demokritos'un eserlerinden biri olan *İrrasyonel Çizgiler ve Doğrular Hakkında*'nın sonraları Eukleides'in *Öğeler* eserinde yürüteceği pek çok tartışmayı içerdiğini öne sürer. Heath, Demokritos'un anılan eserinde koniler hakkında yürüttüğü tartışmanın onu sonsuz küçükler ile tanıştırdığını belirtir (Heath 1921:181). Burada Demokritos "irrasyonel çizgiler" ile "bölünmez çizgiler" arasında ayrım yapar. Söz konusu ayrım süreklilikle ilgilidir. Bütün dile getirilenler üzerinden Demokritos'un atom anlayışı ile süreklilik tartışmasının birlikte yürütüldüğü görülür. Demokritos matematiksel bölünebilirlik ile var olanların bölünebilirliği arasında bir gerilim bulmuş görünmektedir.

Platon'un metafiziğe yaptığı katkı matematik yoluyla duyusal ve imgesel dünyadan farklı anlaşılacak bir varlık alanı olduğuna işaret etmesidir. Platon'un Akademia'sının girişinde yazılı olduğu söylenen "geometri bilmeyen bu kapıdan içeri girmesin" felsefe tarihinin çok bilinen anekdotlarındandır. Belli ki, Platon matematiksel etkinlik ile ereği ideaların bilgisi olan felsefi etkinlik arasında ilgi kurmuştur. Devlet diyalogunda 509ᵈ-511ᵉ arasında yer alan ünlü bölünmüş çizgi benzetmesinde Platon matematiksel nesneleri ideaların hazırlayıcıları olarak betimler. Buna göre çizginin alt bölümüne oluş dünyası, üst bölümüne varlık dünyası adını verir. Her iki bölümü de yeniden bölerek, alt bölümün alt kısmına yansımaları/imgeleri, üst kısmına fiziksel nesneleri yerleştirir. Ana çizginin üstte kalan kısmı Platon açısından *noeta* alanıdır. *Noeta*'nın üst kısmı *dianoia* ve alt kısmı *nous* yoluyla bilinir. Altta duran *dianoia* aracılığıyla matematiksel nesnelerinin bilgisi elde edilir. Formların ya da ideaların bilgisi ise nousla ilgilidir.

Aristoteles'in Metafizik 987b15 saptadığı üzere:

> Platon duyusal şeyler ve İdeaların dışında matematiksel nesnelerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ezeli-ebedi ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; ideanın kendisinin biricik, bireysel ve tek bir gerçeklik olmasına karşılık, birden fazla sayıda olmaları bakımından idealardan ayrılan "aracı" gerçekliklerdir.

Böylece Platon'da matematiksel nesneler ve onları bilme tarzıyla ilgili zihin durumu olana *dianoia* duyusal dünya ile idealar dünyası arasında aracıdır. Duyusallıktan farklı olmak bakımından ortak olsalar da *noesis* ile *dianoia* birbirinden ayrıdır. Dianoia ile *nous* arasındaki

önemli ayrım, *dianoianın* gidimli akıl yürütme ya da çıkarım *nousun* ise dolaysız zihinsel kavrayış olmasıdır. Bu nedenle Platon açısından matematikte diyalektikte olduğu gibi kavrama değil, çıkarım bulunur. Çıkarım bilgisi ise epistēmē ile doksa arasındadır. Platon, diyalektik yoluyla duyulara başvurmaksızın, yalnızca akıl kullanımıyla, anlaşılabilenlerin sınırına, herşeyin özüne ulaşılabileceğini savunur. Matematiksel yöntem ile diyalektik bu açıdan farklıdır. Söz konusu ayrımlara karşın matematiksel bilgi filozof kral olma yolunda devlet adamı için ilk bilgidir. Platon şöyle der (Devlet 7. kitap 522):

- (…) hepsini birden içine alan bilimlerden (epistēmē) birini seçelim.
- Hangisini?
- Örneğin, bütün sanatlarda, bütün düşünce, bütün bilimlerde ortak olan ve herkesin ilk öğreneceği şeyler arasında yer alan bilimi!
- Nedir o bilim?
- Şu herkesin bildiği bayağı şey: Bir, iki, üç ü ayırt etme. Sayı ve hesap. Her bilim, her sanat ona başvurmak zorunda değil midir?
- Öyledir.

Geometri, ruhu öz hakkında derin düşünmeye zorlar böylece soyut düşünebilme becerisini geliştirir (Devlet, 526e). Üstelik Platon'a göre geometride şekillerin özellikleri hakkında konuşulurken gerçekte uğraşılan saf bilgidir. Matematiksel bilgi olanın bilgisidir, oluş içerisinde gerçekleşip bitenin değil; ebedi ve değişmez olanın bilgisidir. Öyleyse Platon açısından geometrik nesnelerin içeriksel olarak değil mutlak ve zamansız olarak ele alınması öngörmüştür. İdelara yakınlıklarına karşın matematiksel nesneler idealar değildir. *Mimēmata tōn ontōn* ya da ideaların kopyaları olarak matematiksel nesneler, *Timaios* diyalogunda betimlenen evren tablosunda, temel öğretilerden biri olarak yer alır. Matematiksel nesneler evrenin cisimsel özlerinin içinde ve dışında hareket ederek, biçimlerin ve şekillerin sonsuz çeşitliliğinin damgalarını basarlar (Timaios 50c).

Bilindiği üzere Aristoteles *Metafizik* eserinde, varlık olmak bakımından varlık'ı araştırır. Konumuz açısından dikkate değer yan ise bu araştırmanın sıklıkla matematiği içeren bir tartışma zemininde yürütülmesidir. Özellikle *Metafizik'*in A, B, Z, M ve N kitaplarında tartışmanın çıkış noktası matematiktir. Aristoteles, Platoncu varlık anlayışını bir başka deyişle idealar kuramını eleştirmek için matematiği dayanak olarak kullanılır. Platon'a karşıt olarak Aristoteles matematik nesnelerin, duyulanabilir şeylerden bağımsız ya da onların içinde tözler olamayacağını başka bir türlü var olduklarını

belirtir (Metafizik 1076a35, 1077b11). M ve N kitaplarında, Platonculara karşıt olarak, matematik şeylerin bağımsız bir durumda var olmadıkları ve hareketsiz olmadıklarını kanıtlar. Bununla birlikte, matematiksel nesneler duyusal şeylerden bağımsız da değildirler. Matematiksel nesneler tanım açısından duyusal şeylerden öncedir, varoluş açısından sonradırlar. Böylelikle duyusal nesnelerden türetilen nesneler olarak düşünülür.

Aristoteles, matematik nesneleri kavrayışları açısından Platon ile Pythagorasçılar arasında ayrım koyarken, Pythagorasçıların sayıların şeylerin kendileri olduğunu ileri sürdüklerini buna karşılık Platon'un ise matematiğin nesnelerini, idealarla duyusal şeyler arasında "aracı" varlıklar olarak gördüğüne işaret eder. Tam bu bakımdan Platon'u eleştiren Aristoteles, Platon'da matematiksel nesneler hakkında doğru olanların, ideaları olan diğer nesneler hakkında neden doğru olmadığına dikkat çekerek şöyle der:

> Platoncular matematiksel şeyleri duyusal matematiksel şeylerle onları ideaları arasında aracı bir varlık, idealarla duyusal dünyadaki şeylerin dışında üçüncü bir varlık sınıfı olarak almaktadırlar. Ama kendinde insanla bireysel insan veya kendinde atla bireysel at dışında üçüncü bir insan veya üçüncü bir varlığını kabul etmemektedirler (Aristoteles Metafizik: 1059b5).

Dolayısıyla Aristoteles metafiziğinin temelleri, Platon'la matematiksel nesnelerle ilgili girdiği polemik üzerinde kurulur.

Aristoteles'in metafizik ile matematik arasında kurduğu bir başka ilgi aksiyomlar üzerinden izlenebilir. Ona göre varlık olmak bakımından varlık ile varlık olmak bakımından varlığa ilişkin niteliklerin incelenmesi tek bir bilim yoluyla yapılır. Aynı bilim tözler ve tözlerin ana niteliklerini de araştırır. Bu bilimin eş deyişle felsefenin araştırdığı bir başka konu aksiyomlardır:

> Çünkü aksiyomlar varlıkların tümü hakkında geçerlidirler. Onların, varlıkların bir kısmı için geçerli olup, diğerler, için geçerli olmamaları söz konusu değildir. Bütün insanların aksiyom1arı kullanmalarının nedeni de aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cinsin varlığa sahip olmasıdır. Ancak insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının konusu olan varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar. Aksiyomların varlıklar olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre -çünkü varlık, var olan her şeyde ortak şeydir onların incelenmesi de varlık olmak

bakımından varlığın bilimine aittir (Aristoteles Metafizik:1005a20-25).

Aksiyomlar[3] matematik yapmanın da olanağıdır öyleyse matematiğin ilkelerinin incelenmesi de ilk felsefenin kapsamındadır. Buna karşılık matematik ile felsefe arasında ayrımlar da bulunur.[4] Aksiyomlara ilişkin değinilmesi gereken bir başka konu onların bilgisinin nasıl elde edildiğidir. Kimi doğruluklar başka doğruluklardan çıkarsanabilir ancak her doğruluğun kanıtlanabilir olduğunu söylemek olanaksızdır. Dolayısıyla felsefede kendisi başka doğruluklara dayanmayan ancak başka doğrulukların türetilmesine izin veren doğruluklar bulunur. Aristoteles çıkarım yoluyla elde edilen her bilgide öncüllerin söz konusu "ilksel" ve "temel doğruluklara" uygun olmak zorunda olduğunu bildirir. Çıkarımsal ya da kanıtlamalı her bilgide yer alan bu doğruluklar dolaysızdır. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* kitabında 99b15 sonrasında, ilksel doğrulukları bilmeden, kanıtlamaya dayanan *epistēmē* elde edilemeyeceğinin altını çizer. Bir tür geri çıkarımla dolaysız önermelerin zemini tartışır. Ona göre dolaysız önermeler ne doğuştan kazanılır ne de sonradan öğrenilir; onların bilgisini veren sezgidir (*nous*) çünkü sezgiyle elde edilenden başka hiçbir bilgi, *epistēmē* kadar kesin değildir. İlk öncüller, kanıtlananlardan daha iyi bilinir. Bundan dolayı ilk öncüllerin *epistēmēsi* olamayacağı için onlar ancak sezgiyle kavranır. Dianoetik veya çıkarsamaya dayanan bilgi, sezgi aracılığı ile kazanılmış bilgiye karşıttır. Bu ana ayrım Platon'un "nous" ile "dianoia" arasındaki ayrımına koşuttur.

Matematik ve metafizik bağıntısı açısında değinmemiz gereken bir

---

3 Aksiyom için bir örneği Aristoteles Metafizik 1061b15'te verir: "eşit şeylerden eşit şeyler çıkarıldığında geri kalanlar eşittir aksiyomu bütün niceliklerde ortaktır". Bir başka örnek ise "aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması olanaksızdır" dır.

4 Her şeyde matematiğin kesinliğini aramamak gerekir. Matematiksel kesinlik sadece maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda istenmelidir. (Aristoteles Metafizik: 995a15).
Matematik nesnelerin de ilkeleri, öğeleri ve nedenleri vardır ve genel olarak, çıkarsamaya dayanan veya herhangi bir biçimde akıl yürütmeden pay alan her bilim, çok veya az kesin ve ilkeleri ele alır. Ancak bütün bu bilimler, dikkatlerini belli bir nesne, belli bir cins üzerinde yoğunlaştırırlar ve bu nesne ile meşgul olurlar. Onlar ne mutlak anlamda varlıkla veya varlık olmak bakımından varlıkla ilgilenirler, ne de ele aldıkları varlıkların özlerine ilişkin herhangi bir kanıtlama getirirler (Aristoteles Metafizik: 1025b5-10).

başka nokta ahlak hakkındadır. Gerek Pythagorasçılar gerekse Platon açısından matematiğe ilgi duymak insanın yapıp etmeleri bakımdan da ölçülü kılar. Aristoteles bu konuda geleneğin dışına çıkarak matematik bilmenin ahlaki açından bilgelik vermeyeceğini öne sürer.[5]

Aristoteles'in ardından matematik metafizik bağıntısı açısından önemli bir gelişme Eukleides'in (MÖ 325? – 265?) *Öğeler* (Stoikheia) eseridir. Yukarıda andığımız filozofların büyük bir kısmının bildiği, gelenekte dağınık durumda bulunan geometri birikimi Eukleides aracılığıyla dizgesel bir yapıya kavuşur. 13 kitaptan oluşan *Öğeler* tümdengelimsel yolla düşünmenin oluşturduğu kesinlik ve zorunluluk bakımından sonraki felsefelerin örnek aldıkları bir eser durumuna gelmiştir. Eser 23 tanımla başlar, 5 postulatla ilerler, 5 aksiyomla sürer en sonunda tüm bunlardan kanıtlanan 48 önerme ile tamamlanır. Daha sonra her kitapta yeni tanımlar ve önermeler dile getirilerek toplamda 131 tanım, 5 postulat, 5 aksiyom ve 465 önerme ve kanıtları verilir. Felsefe tarihi boyunca bu dizge içinde geçen tanımların, aksiyomların ve postulatların nasıl elde edildiği tartışma konusu olmuştur. Bunların doğuştan mı elde edildiği, yoksa bir takım yetilerin sonucu mu ortaya çıktığı tartışılmıştır. Bu tartışmanın zemini geometride yakalanıldığı düşünülen kesinliği felsefeye taşımak olmuştur.

Aristoteles sonrası Hıristiyanlık ve daha sonra İslam'ın ortaya çıkışının ardından uzun bir dönem metafiziğin konusu Tanrı ve Evren ilişkisi olmuştur. Bu dinler kendilerinden önce ortaya çıkan felsefe geleneklerinin yıkıcı ve sert eleştirilerine karşı kendi teolojik varsayımlarını gerekçelendirmek için felsefe ve mantığa yönelir. Mantıksal düşünme ile matematiksel düşünmenin zorunluluk sağlamaları açısından koşutluğu hesaba katıldığında, bu dönemlerde yapılan metafiziğin de matematikten bağımsız olmadığı görülür. Özellikle de söz konusu metafiziksel tartışmaların Bir ve Çok bağlamında yürütüldüğü durumlarda matematik dolayımı kolaylıkla fark edilir. Gerek İslam Felsefesi, gerekse Ortaçağ Felsefesi temel

---

5 Aristoteles Nikomakhosa'a Etik 1142a15'te şöyle demektedir. "Gençlerin geometrici, matematikçi ya da bu tür bir bilge olup aklı başında olmamaları da bunu gösteriyor. Bunun nedeni aklı başındalığın yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgili olması, bir gencin ise deneyimli olmamasıdır. Deneyim uzun zaman gerektirir. Niçin bir gencin matematikçi olabilmesine karşın bir bilge ya da da doğa bilimcisi olamadığı araştırılmak istenebilir. Acaba biri soyutlamayla ilgili olduğu, ötekilerin ise dayanmasından ötürü mü?"

olarak Platon ve Aristoteles üzerine kurulur. Bu nedenle yukarıda Platon ve Aristoteles metafiziklerinde varsaydığımız metafizik dolayımı İslam Felsefesi ve Ortaçağ Felsefesi açısından da geçerlidir. Anılan bağlamın dışında özellikle Tanrı ve Evren konusunda ise tartışmalar Bir üzerinden yürütülür. Yunan felsefe geleneğinde Pythagorasçılar ve Platon açısından bu konudaki temel düşünce Bir'in, bir olduğu söylenen başka bir şeyin yüklemi olmayıp bizzat töz olduğu fikridir. Üstelik Bir, birim olarak tüm sayıların ve nokta olarak tüm geometrik şekillerin kökenidir. Dolayısıyla her tür matematiksel nesne birden türetilebilir. Gelenekte yer alan diğer bir görüş ise Aristoteles'in bütün karşıtların birlik ve varlık'a indirgenebilir olduğu düşüncesidir. Aristoteles'in durgunluğu birliğe, hareketi çokluğa indirgeme görüşü kendisinden sonraki metafiziği önemli ölçüde etkilemiştir. Aristoteles'in ardından Plotinos (203-270) ve Yeni Platonculukta Bir, kurucu, mutlak varlık ve tüm var olanların oluşturucusudur. İşte gelenekteki bu Bir, Hıristiyanlık ve İslam'ın Tanrı'sı ile ilişkilendirilir. Söz konusu bağlamda Bir kavrayışı Kindî, Fârâbî, Âmirî İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ üzerinden İslam felsefe geleneğinde tartışılır (Bkz. Şenel 2017: 129-247).

Ortaçağ sonrası modern dönemde felsefi tartışmalarda öne çıkan yöntem sorununun metafizik yapılmasında da etkili olduğu görülür. Bu dönemde metafiziğin yöntemi olarak matematik pek çok filozun gündemi olmuştur. Bu tartışmayı bir sonraki başlıkta ele alacağımız için Kant'a (1724-1804) geçiyoruz.

Kant'ın eleştiri öncesi döneminde 1761 yılında Prusya Bilimler Akademisi, 1763 yılında olacak bir yarışma için şöyle bir soru belirler: "Genel olarak metafizik doğrular, özel olarak da doğal teoloji ve ahlakın ilk ilkeleri geometrik doğrularla aynı derecede kanıtlanabilirler mi eğer kanıtlanamazlarsa onların kesinliğinin doğası nedir ve ne dereceye kadar bu kesinliği elde ederler ve bu kesinlik yeterli midir?" Anlaşılacağı üzere dönemin felsefe çevrelerinde matematiksel yöntem ve metafizik bağıntısı tartışılmaktadır. Kant yarışmaya "*Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine İnceleme*" adlı eseriyle katılır. Ona göre matematiksel bilgi kesindir çünkü tanımlar üzerine temellenir ve bu tanımlardan somut nesneler yapılabildiğinden tümüyle belirlenebilir. Buna karşılık felsefi bilgi ise kavram çözümlemesine dayandığından ve nesneler hakkındaki yargıların ürünü olduğundan daha az kesin ve daha az belirlenebilir.

Eleştirel döneminde Kant'ın felsefi görüşleri büyük oranda değişir. Artık temel çabası metafiziksel bilgide kesinliği ve zorunluluğu

yakalamaktır. Böyle bir çaba çağının iki büyük bilimini göz önünde tutmadan gerçekleştirilemez. Eukleidesçi geometri ve aritmetik ile Newtoncu fizik Kant'ın esinlendiği iki alandır. 1770 yılından sonra Kant'ın Leibniz-Wolff metafiziğiyle bağı söz konusu alanları bu metafizikle uzlaştırmak istedikçe çözülür ve 1781 yılında *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yeni bir metafizik anlayış ortaya çıkar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin B baskısının önsözünde Bxxii'de metafiziği yeniden düzenlemek için geometri ve fiziği örnek aldığını bildirir. Metafizik "bilimin güvenli yollarında" ilerleyecekse sorulması gereken soru "saf matematik nasıl olanaklı?"dan esinle "bir bilim olarak metafizik nasıl olanaklı?" olmalıdır. Bu sorunun yanıtı ünlü *sentetik a priori* yargılardır. Deneyimsel yolla değil bilme yetilerinin kendi kaynaklarında türetilen ve zorunlu biçimde deneyime uygulanabilen yargılar. Kant metafiziği temellendirirken yargı yapısı düzeyinde matematik ile metafizik arasında bir ortaklık kurarken yöntemsel açıdan ayrıma gider ve felsefede matematiksel yöntemin kullanılmasına karşı çıkar (Kant 1911: A713/B741- A738/B766). *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transendental yöntem bölümünde Kant tartışmayı şöyle yürütür: Saf akıl, transendental kullanımında matematikte yapılan gibi alanını genişletmeyi umar. Hatta matematikte kullandığı yöntemi transendental kullanımda da dener. Tam burada şu soru ortaya çıkar acaba matematikte *apodiktik* zorunluluk veren bu yöntem, felsefede kesinlik aramakta kullanılan dogmatik yöntem ile aynı mıdır? Kant açısından felsefi bilgi, kavramlardan gelen akıl bilgisidir. Matematiksel bilgi ise kavramların inşasından elde edilir. Bir kavram inşa etmek, ona karşılık gelen görüyü *a priori* sergilemek demektir. Kavram inşası deneysel olmayan görü gerektirir. Bu görü bireysel bir nesnedir. Bununla birlikte bir kavram inşası altına düşen tüm mümkün görüleri genel geçer ifade etmelidir. Böylece bir üçgen çizildiğinde, üçgen kavramına karşılık nesne, imgelem aracılığıyla saf görüde, bir kağıt üzerinde deneysel görüde, ama her iki durumda da *a priori* sergilenir. Çizilen tekil bir üçgen şekli deneyseldir yine de genel geçer olarak kavramını anlatır çünkü bu deneysel görüde her zaman kavram inşası görülür. Bunun içinse çeşitli belirlenimler – kenarların büyüklüğü vb. - soyutlanır.

Felsefi bilgi tikeli genel geçerde, matematiksel bilgi genel geçeri tikelde ya da tekilde *a priori* ve akıl aracılığıyla inceler. Matematikte tekil nesnenin kavram inşasında belirli genel geçer koşullar altında belirlenmesi gibi, kavramın nesnesi de genel geçer olarak belirlenir.

Kant'a göre felsefeyi, matematikten ayırt etmek isteyenler,

felsefenin niteliği, matematiğin niceliği nesne olarak aldığını öne sürer. Oysa bu durum etkiyi neden yapmaktır. Matematiksel bilgi, formundan dolayı nicelikle sınırlıdır. Çünkü yalnızca büyüklük kavramı inşa edilebilir eş deyişe görüde *a priori* sergilenebilir. Kant açısından aklın matematikte yakaladığı büyük başarı, matematiksel yöntemi büyüklükler alanı dışında da kullanma isteği doğurur. Matematik, tüm kavramlarını *a priori* verdiği görüye getirebilir bundan dolayı doğanın efendisi olur. Oysa saf felsefe, çıkarımsal *a priori* kavramlarla, bu kavramların gerçekliğini *a priori* görüde veremediğinden kavramlarını doğrulayamaz bu nedenle doğada eşelenir durur. Matematikçiler, matematiğin felsefi kökleri üzerine akıl yürütmemişlerdir böyle davranmakla doğanın sınırlarını aşmaya çalışmadıkları sürece Kant'a göre doğru eylerler.

Kant'ın *sentetik a priori* yargıları bir dönem metafizik tartışmalarının temel konusu olarak yer alır. Özellikle Eukleides dışı geometrilerin ortaya çıkması *sentetik a priori* yargıların olanağını tartışmaları duruma getirir. Eukleides'in ünlü 5. postulatının farklı yorumlarının Eukleides dışı geometrilere tutarlı biçimde izin vermesi metafiziksel bağlamda hem yargıları tartışmasını hem de bu yargıların epistemik ve ontik durumunu sorgulatır. "Tümdengelimsel düşünmenin ve apodiktik kesinliğin başında duran aksiyomların apaçıklığını ne sağlıyor? Apaçık olmanın koşulları ne? Hangi önermeler apaçık olarak görülmeli?" türünde sorular aynı zamanda 20. yüzyıl dil felsefesinin yargı, kavram, anlam bağlamında konusunu da belirleyecek sorulardır.

Kendinden sonraki felsefeyi belirlemiş olan Kant'ın matematik dolayımıyla transendetal bir felsefe ortaya koyduğunun altını bir kez daha çizerek, Kant sonrası felsefeye bakalım. Bu dönemde Alman idealistleri, Kant'ın bilmeye koyduğu alanın dışına çıkarak *noumenon* dünyasını bilinçle bağıntısı bakımından ele almak isterler. Kant görünüşler dünyası ile kendinde şeyler dünyasını ayırmış, ikincinin bilinemeyeceğini öne sürmüştür. Bu tavrının zemini olanaklı deneyimin sınırları içinde durmak başka bir deyişle bilme yetilerinin çizdiği çerçevede kalmaktır. Tüm bu tartışma sentetik *a priorilik*le ilgi içindedir çünkü neyin bilinebileceğini ortaya koyan yargılar *sentetik a priori* yargılardır. Yukarıda değindiğimiz gibi *sentetik a priori* yargılar Kant'ın matematikten esinlenerek felsefeye taşıdığı yargılardır. Bu açıdan Alman idealizmi tartışmalarının matematik dolayımıyla ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Alman idealistlerin matematikle bir başka ilgisi *Bir* üzerinden düşünülebilir. Bir, Fichte

(1762-1814), Schelling (1775-1854) ve Hegel'in (1770-1831) tüm felsefelerini ondan çıkaracakları ilkedir.

20. yüzyılın en büyük felsefe geleneklerinden biri olan fenomenolojinin taşıyıcı filozofu Husserl'in (1859-1938) matematikçi oluşu dikkat değerdir. Husserl ilk çalışması *Aritmetik Felsefesi*'nde psikolojik ve mantıksal bir araştırma yoluyla sayıları temellendirmek ister. Bu dönem Brentano (1838-1917) etkisindedir. Ne var ki, Frege'nin eleştiri sonrası psikolojik açıklamaları bırakarak fenomenoloji yoluna girer. Dolayısıyla Husserl'in sayıları temellendirme çabasının fenomenoloji geleneğine evrilmesi yakın dönem metafiziğinin matematikle bir başka dolayımıdır.

Bilindiği üzere Heidegger (1889-1976) "şey nedir?" sorusundan hareketle modern felsefe eleştirisi geliştirir. Hocası Husserl'in uğraştığı fenomenlerin bilinçte nasıl verilmesi gerektiği sorunu yerine dünyanın kendisini oluşturduğu var olma tarzının nasıl olduğu sorunuyla ilgilenir. Heidegger tam burada matematiğin neliği üzerine düşünümü sonrası matematiksel olanı insan ve doğa araştırması için bir önkoşul olarak benimser. Fakat bu matematiksel olan sayısal değil, sayısal olan matematikseldir. Ona göre *mathesis* öğrenme, *mathemata* öğrenilebilir olan şey olduğuna göre öğrenilebilir olan şeyler matematiksel olanla ilgi içindedir. Öğrenme bir tür kavrama ve kendinin kılmadır. Her alma öğrenme değildir. Bir taş alıp koleksiyonuna koyma öğrenme değildir. *Mathemata* önceden bilinenler arasından farkında olunanlardır. Örneğin hayvanın hayvansallığını, şeyin şeyselliğini, bitkinin bitkiselliğini bilirken farkında olunanlar gibi. Hakiki öğrenme kendine özgü olmalıdır öyle ki, zaten temel düzeyde sahip olunanın alındığı bir alma tarzıdır. Öğretme bu tür öğrenmeye karşılık gelir. Öğretme bir vermedir, bir öneridir, öğretmede önerilen öğrenilebilen şey değildir. Öğrenci açısından zaten kendinde bulunanı almasıdır. Öğrenci yalnızca önerileni alırsa öğrenemez. Ne zaman ki, zaten kendinde taşıdığı bir şey olarak aldığını deneyimlerse o zaman öğrenir (Heidegger 1984: 70-71).

Görüldüğü üzere başlangıcından yakın döneme kadar metafizik matematikle ilgi içinde olmuştur. Kuşkusuz yukarıda konu ettiğimiz filozoflar dışında da matematik dolayımıyla metafizik tartışmalar yürüten başka filozoflar bulunur. Bunların bir kısmını yöntem yoluyla metafizik yapanlar arasında konu edeceğiz. Bir kısmı ise matematiğin temellendirilmesi yoluyla metafizik yapanlar arasında olacak. Burada konu edemeyeceğimiz filozoflar kalsa bile andığımız filozoflar

başlangıçta önce sürdüğümüz metafiziğin temel tartışmalarının matematiğe koşut düşünüldüğü savını yeterince desteklemektedirler. Dolayısıyla matematik hakkında düşünmenin metafiziğin olanağı hakkında düşünmeyle bağlantılı olduğu ve matematiksel etkinlikte öne çıkarılan yanların metafizik yapmayı etkilediğini bir ölçüde göstermiş olduk.

Şimdi bir yöntem bakımından matematik metafizik bağıntısını konu edelim.

2. Matematiksel Yöntem Yoluyla Metafizik

Felsefi bilgiden beklenilen zorunluluğun ve kesinliğin elde edilmesi için felsefenin matematiksel özellikle geometrik, tümdengelimsel bir yöntemle ele alınması gerektiğini öne süren filozoflar metafizik anlayışlarını bu doğrultuda düzenlemişlerdir. Doğa, ahlak ve hatta politika alanında ortaya çıkan çeşitli metafiziksel sorunlar matematiksel yönteme öykünme ile çözülmek istenir ya da matematiksel yöntem yeni metafiziksel tartışmalar başlatır. Bu çerçevede 16. yüzyılda geometrik yöntem vurgusunun filozoflar arasında dillendirilmeye başlandığı görülür. Bu ilginin gerisinde doğa biliminde yer bulan mekanik dünya kurgusunun etkisi büyüktür.

Matematiksel yöntemin doğa felsefisine yansımaları mekanizm tartışmalarında yoğunlaşır. Mekanizm öğretisi evreni, birbirlerine etki ederek belirlenebilir bir nicelik aktaran parçacıklardan oluşmuş olarak betimler. Parçacıkların davranışları öndeyilenebilir sayılır. Bu nedenle parçacıklarının oluşturduğu nesnelerin davranışları da betimlenebilir. Mekanik öğreti parçacıkların hareketlerine ilişkin geometrik açıklamayı temele koyar. İşte bu anlayışın ilk isimlerinden biri Galileo olur.

Galileo (1564-1642) doğanın kitabının matematiksel dille yazıldığı ve kitabın karakterlerinin ise üçgenler, çemberler ve diğer geometrik şekiller olduğunu öne sürerek bilim için yeni bir yol açar. Artık fiziksel dünya matematik yoluyla araştırılacaktır. Çünkü doğanın dili matematiktir. Böylece gözlem ve deneyle değil matematik aracılığıyla doğaya ilişkin düzenlilikler kurgulama yeni bilim yöntemi olarak yerleşir. Bu noktada Galileo, Tanrı'nın bilgisi ile insan bilgisini eşitlemekle suçlanır çünkü ona göre en azından geometri söz konusu olduğunda elimizde zorunlu kanıtlamalar bulunduğundan, burada insanın bildiklerini Tanrı daha iyi bilemez. Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*'da şunları der:

> İnsan zihninin bazı önermeleri dört başı mamur ve kesin çizgilerle mükemmel şekilde anladığını ifade eder. O kadar ki insanoğlu bazı şeyleri doğanın kendisi kadar algılar. Bunlar arasında saf matematik vardır yani geometri ve aritmetik. Bunlara ait önermelerden ilahi zihin sonsuz sayıdan da fazlasını bilir, çünkü o hepsini bilir; fakat insan zihni algıladığı az sayıdaki önermeleri anlamada objektif kesinlik bakımından ilahi algılamaya eştir. Çünkü insan bunun gerekliliğini anlama mertebesine ulaşır ve bunun bilinmesindeki gereklilikten daha üstün gereklilik yok gibidir.

Devamında[6] Galileo insanın biliş tarzı ile Tanrı'nın biliş tarzını karşılaştırarak, Tanrı ile insan arasındaki kavrayış farkının zamansallık bakımından olduğunu içerikle ilgili olmadığını belirtir. Tanrı bir anda kavrar, insan ise adım adım ilerler. Ne var ki, insan yavaş da olsa Tanrısal bilgiye ulaşabilir.

---

[6] (…) Kendimi daha açık ifade edebilmek amacıyla diyorum ki matematikteki gösterimlerin bize sunduğu gerçek, Tanrısal bilginin tanıdığı gerçeğin aynısıdır. Fakat size şunu kabul ettiğimi söyleyebilirim ki bizim yalnızca birkaçını bilebildiğimiz sonsuz sayıdaki önermeyi Tanrının biliş biçimi bizimkinden fevkalade üstündür. Bizim yöntemimiz, varılan bir sonuçtan diğer bir sonuca tartışma ve anlatımlarla varmak olmasına karşılık onunki çok yalın bir doğaçlamadır. Örneğin, biz dairenin bazı özelliklerini anlayabilmek için, ki sonsuz özellikleri vardır, bu özelliklerin en basitini alıp bunu tanımlama çerçevesine sokuyoruz, ardından tartışma ve anlatım yoluyla bir ikinci tarife geçiyoruz, ondan üçüncü tarife ve sonra dördüncüye vb. Tanrısal zihin, yapısındaki yalın algılayış gereği, zaman çerçevesi dışında ve anlatımsız, o özelliklerin [66] sonsuz sayısını tam anlamıyla özümsemiş bulunuyor. Hem sonra bu özellikler, tüm diğer şeylerin tarifinde fiilen anlaşılıyor ve sonsuz olmaları itibariyle, bu özellikler belki de yapılarında ve Tanrısal zihinde nihayet tek bir özelliğe indirgenmiş oluyor ki bu insan zihni için de tamamen bilinmedik bir şey değil, fakat derin ve yoğun sisten gölgelenmiş bulunuyor. Bu sis tabakası, kanıtlanması kesinlik kazanmış ve artık tarafımızdan özümsenmiş bazı sonuçlar arasında, parmağımız etrafında parmak çevirircesine dolaşacak kadar kendimizden emin olduğumuzda kısmen incelir ve açıklığa kavuşur. Öyle ya sonuçta, bir üçgenin dik açısının karşısındaki kenarın karesinin, iki yanındaki kenarların karesine eşit olması, eşit tabanlı ve paralel kenarlı iki dikdörtgen gerçeğinden başka nedir ki? Bu, nihayet, o iki yüzeyin, bir araya getirilip hiç taşma yapmadan, hipotenüs karesi içine tam sığması olgusu değil mi? Bizim zihnimizin zamana muhtaç olarak ve adım adım ilerlemek suretiyle elde ettiği bu geçişleri Tanrısal zihin, ışık gibi, bir anda aşıveriyor ki bu hal, o geçişlerin hepsini kendinde hazır bulunduruyor demenin bir başka şeklidir.(Galilei 2008: 99)

Descartes (1595-1650) "*Felsefenin İlkeleri*" adlı eserinde tüm felsefeyi ağaca benzetirken ağacın kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün bilimlerdir (Descartes 1967: 5-6) der. Descartes'a göre metafizik bilimlere temel sağlayacak ilk ilkeleri içerir. Bu ilkeler deneyime başvurulmaksızın bilinebilir fakat onların araştırılarak keşfedilmesi gerekir. Onlar ancak zihnin, duyumlardan bağımsız saf kullanımıyla kazanılır. Bu yüzden tüm eski inanışlar ve kabuller askıya alınarak derin bir şüpheye geçilmelidir. Descartes, bir keşif mantığını andıran yöntemli şüphesi uyarınca doğru olduğuna ancak apaçık karar verilebilecek bir temel arayışına girişir. Bu temel açık ve seçik bilinebildiği sürece apaçıktır. Böylesi bir temel bulunduktan sonra basamakla merdiven çıkar gibi başka doğrulara ulaşılır. İşte tam bu nokta geometrik yöntemin metafiziğe uygulanmasıdır. Tıpkı Eukleides'in öncesiz apaçık olduğunu varsaydığı doğruluklardan hareket etmesi gibi Descartes da "düşünüyorum öyleyse varım" çıkarımını ilk doğru bilgi olarak varsayar (Descartes 1967: 27-28). "Düşünüyorum" bilginin başlangıç noktasıdır, buradan öbür bilgilere sezgi ile ulaşılır. Sezgi, duyuların ve imgelemin aldatıcılığına karşın, "aklın ışığında ortaya çıkan" saf ve dikkatli zihnin kavrayışıdır (Descartes 1952: 10). Sezgi, kavranılan şey hakkında hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Descartes sezgisel kavradıklarını elde ettiklerini ünlü yöntem öğretisinde şöyle kullanır:

> Birincisi doğruluğunu apaçık bilmediğim hiç bir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele yargı vermekten ve ön yargılara saplanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim yargılarda ancak kendilerinden kuşku duyulamayacak derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmak. İkincisi incelenecek güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve daha iyi çözümlemek için gerektiği kadar bölümlere ayırmak. Üçüncüsü en yalın ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdiven çıkar gibi, azar azar bileşiklerinin bilgisine yükselmek için, hatta doğaları gereğince birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak, düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti. Sonuncusu da, hiçbir şeyi unutup boşlamadığımdan emin olmak için, her tarafta birçok sayışlar ve tekrarlar yapmaktı (Descartes 1947: 23-24).

Açıktır ki, bir matematikçi olarak Descartes geometride yer alan tümdengelimsel düşünceyi metafiziksel bilgiler etmek için kullanır. Nasıl geometride kuşkusuz ilksel doğruluklardan şaşmaz bilgi elde

ediliyorsa, metafizikte de sezgisel doğruluklar kesin bilgilere ulaşılabilir.

Matematik ile Descartesçı metafiziğin bir başka bağıntısı Tanrı-Evren ilişkisi üzerinden kurulur. Descartes'a göre Tanrı, maddeyi hareket ve durgunluk ile birlikte yarattıktan sonra evrene koyduğu aynı hareketi ve durgunluğu korur (Descartes 1967: 101). O, maddeyi ilk yarattığı andan başlayarak, maddenin parçalarını çeşitli biçimlerde hareket geçirmekle kalmamış aynı zamanda o andan başlayarak, birbirlerini itecek ve devinimlerini birbirine geçirecek bir doğada da yaratmıştır. Tanrı, onları yaratırken kullandığı aynı etki ve uyguladığı aynı yasaları şimdiye dek sürdürdüğü için, onlara koyduğu aynı devinim bütün özelliği ile şimdi de korunmaktadır (Descartes 1967: 107). Böylece insan evrenin matematiksel yasalarını öğrenerek Tanrısal bir bilgi aşamasına ulaşabilir.

Leibniz (1646-1716), Galileo ve Descartes'ın mekanik evren anlayışına ve bu evrenin doğruluklarına Tanrı'dan farksız olarak ulaşabilen insan kavrayışına karşı çıkar. Galileo ve Descartes geometrik yöntemin zorunluluğunu göz önünde bulundurarak söz konusu sonuçlara ulaşır, benzer biçimde Leibniz de geometrik yöntemle metafizik önerir ancak bu metafizik için mekanik evren ile erekselliği bir arada tutar. Kendi deyişiyle bu bir "ilahi matematik ya da metafiziksel mekanizm"dir (Leibniz, 1989: 488).

Leibniz, matematik ile metafizik karşılaştırmasında kendinden önceki metafiziksel kavrayışları eleştirir. Matematikte kavramların açık olmasına karşılık metafizikte belirsiz ve karanlık kullanılır. Üstelik metafizikte bu belirsiz kavramlarla verilen tanımlar hiçbir şey açıklamaz üstelik açık tanımlar vermek yerine önemsiz ayrımlar peşine düşülür. Evrensel geçerli aksiyomlar yerine ise sınırlı geçerliliği olan kurallar konulur. Matematiksel sorunlar matematik içinde sınanıp, gerekçelendirilebilirken bu durum metafizikte olanaklı olmamaktadır. Leibniz için çözüm, Eukleides'in yöntemini metafizikte önermektedir. Nasıl labirentten çıkmak için komutlar gerekli ise bir dizi kesin seçik yordam metafizik için de zorunludur (Leibniz 1989: 432-433).

Leibniz, geometrik yöntemi felsefede uygularken ilk doğrulardan başlar. Bu doğrulardan kimileri şöyledir:

A, A'dır.

A, A olmayan değildir.

A'nın B olduğu doğru ise A'nın B olmadığı yanlıştır.

Her şey olduğu gibi olandır.

Herşey kendine eşittir.

Hiçbir şey nedensiz meydana gelmez.

Hiçbir şey kendinden daha büyük ya da daha küçük değildir.

Bütün doğruluklar tanımlar yoluyla bu ilk doğrulara indirgenebilir. Bunun yolu ise kavramlarını basit bileşenlere çözümlemedir. Böylelikle deneyime dayanmayan *a priori* kanıtlar elde edilir.

Leibniz, Tanrı'nın tekillere ya da somut şeylere ilişkin *a priori* bir tam kavrayış taşıdığını varsayar. Buna karşın insan ise soyutlara (abstracta) ilişkin *a priori* bilgi taşır. Bunun anlamı şudur: bir tekilde soyut düzeyde bir özellik bilindi mi, bu özellik tüm soyutlarda geçerlidir. Sözgelimi bir kareye ilişkin bir A özelliği tüm kareler için geçerlidir. Öte yandan somut tekillerde sonsuz özellik olanağı bulunduğundan herhangi bir somut şeyin tam kavramının bulunması insan açısından olanaklı değildir. Bu nedenle Leibniz olumsal doğrular ile akıl doğruları ayrımına gider. Yalnızca Tanrı somut bir nesnenin tam kavramına ulaşabilir eş deyişle Tanrı bir nesnenin düşünülebilecek her şeyini *a priori* olarak bilir. Bu nedenle dünyayı yaratan Tanrı olanaklı dünyaların en güzelini yaratmıştır. Dünyada olup biten her şey Tanrı'nın tasarısına göre, şeylerin tam kavranışının ancak Tanrı bildiği bir düzene göre tutarlı gerçekleşir. Başka türlü söylendikte bu dünyada bir çelişki yoktur, her şey Tanrı'nın taşıdığı tam kavramlara göre tutarlılıkla gerçekleşir. Görüldüğü üzere Leibniz matematiksel yöntemden kendi metafizik anlayışını türetmiştir.

Leibniz'e göre bireysel bir tözün kavramı, evreni kendi bakımından tasarımlar. Her tözün kavramı kendisiyle ilgili gerçekleşecek olayların a priori kanıtlarını ya da nedenlerini taşır. Bu tür doğruluklar kesin olmasına karşın yine de olumsal görünen doğruluklardır (Leibniz 1991: 9-14). Leibniz, idelerin doğruluğunu gerçeklikle örtüşme üzerinden sınamaz. Ona göre böylesi bir sınama olanaksızdır. Bu söylediklerimiz bağlamında Leibniz geometrik yöntemi Pierre Bayle (1647-1706) ile yürüttüğü tartışmada şöyle kullanır. Tartışma gizemlerin doğası hakkındadır. Leibniz, Bayle'in gizemlerin insan aklının kullanımının dışında kaldığını öne sürmesini eleştirerek insan aklı ile gizemler arasında bir çelişki olmadığını savunur. İnsan aklı ile tanrısal akıl, damla ile okyanusun ayrılabildiği kadar ayrılır. Bundan ötürü gizemler insan aklını aşabilir ancak onunla çelişkili olamaz. Tam bu noktada *Eukleides*'in *Öğeler*ini anarak oradaki yapıya dikkat çeker. Nasıl *Öğeler*'deki bir tümce bütünle çelişkili olamazsa insan aklı da Tanrısal akılla çelişkili olamaz (Leibniz 2009: 107).

17. yüzyılın bir başka filozofu Blaise Pascal (1623-1662) ve Port

Royal mantığından Antoine Arnauld da (1612-1694) felsefe yapmada matematiksel yönteme vurgular. Öyle ki Pascal'a göre açıkça tanımlanmamış terimler kullanmamalı ve ilk ilkelerden ve terimlerden kanıtlamadan elde edilen herhangi bir önerme benimsenmemelidir (Pascal 2007: 450).

Spinoza (1632-1677) *Ethica*'yı ya da alt başlığıyla *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*'ı kaleme alırken geometrik yöntem kullanır. Buna göre Spinoza eserde Tanrı'nın neliği ve kapsamı, insan zihni, bilgi türleri, duygular, akıl yetisi ve Tanrı sevgisi hakkında gidimli düşünceler üretir. Spinoza'nın Eukleidesçi geometrik yöntemi ahlak metafiziğine uygulamanın aşamalarını şöyle özetler:

> Definitiones: Tanımlar (Anahtar terimlerinin anlamlarını açıklar.)
> Axiomata: Aksiyomlar (Yalın, temel ve kendiliğinden anlaşılır olan doğruları dile getirir.)
> Propositiones ve Demonstrationes: Önermeler ve Kanıtlamalar (Kendisinin iddiaları ve bu iddialara getirdiği kanıtlardır.)
> Scholium: Not, şerh (Hem kendi iddialarını hem de kanıtlamalarını zaman zaman yaşadığı toplumun sosyal ve kültürel yaşamından ve inançlarından, zaman zaman da dönemine hakim olan felsefi düşüncelerden örnekler vererek daha açık bir üslupla yorumlaması.)
> Corollarium: Önerme Sonucu (Bir önceki önermelerden dolaysız olarak ya da doğal olarak çıkarttığı, açıklayıcı tarzda önermelerdir.)
> Lemma: Yardımcı Önerme (Ethica'nın II. Bölümünde yer verdiği özellikle cisimlerle ilgili olan önermelerdir.)
> Postulata: Önkabuller (Toplumun ortak yaşamından ve deneyimlerinden çıkan, insan bedeniyle ilgili varsayımlarıdır; başka deyişle, henüz yeterince doğrulanmamış, ama doğrulanacağı umulan kuramsal düşünceler, hipotezlerdir.) (Spinoza 2017: 25-26)

Yukarıda doğrulukların bilgisi açısından insan ve Tanrı karşılaştırmasına yönelik tartışmaya Spinoza da katılır. Spinoza "nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece doğru bir fikrin tüm niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan bir" (Spinoza 2017: 107) upuygun fikirden (*adaequata idea*) söz eder. Kendi dışına gönderim yaparak doğruluğu sınanan bir fikir değildir burada söz konusu edilen. Tersine içsel bütünlüğün ve tutarlılığın doğruluğunu sağlar. İnsanlar upuygun fikirleri Tanrı'nın anlayışı ile paylaşırlar.

Matematiksel yöntem tartışmalarında bir yanda aksiyomlar, öbür yanda ise tanımlar yer alır. Tanım ile tanımlanan arasındaki bağıntının doğası, nasıl kurulduğu bakımından araştırma konusu olmuştur. Tanımlar yalnızca dilse kurgular ise gerçeklikle nasıl çakışabilir? Bu tartışma karşımıza, felsefe tarihinde sözel (nominal) ve *gerçek tanım* tartışması olarak çıkar. Aristoteles *İkinci Çözümlemeler* 92b-94a arasında bu konuyu ele alır. Sözel tanım uzlaşım yoluyla nesnelerin adlandırılmasıdır, buna karşın *gerçek tanım* ise tanımlanan şeyin gerçekliğini bize sunan tanımdır. *Gerçek tanım* ile tanımlanan şeyin olanağı ortaya konur. Gerçek tanımlar matematik ve Tanrı için olanaklıdır. Örneğin Eukleides *Öğeler* üçüncü kitapta çemberin tanımını bir doğrunun uç noktasının diğer uç noktası çevresinde hareket ettirilmesi biçiminde ele alır. Sözgelimi böylesi bir tanımı, içerdiği hareketle izlemek çemberin olanağının sergilenmesidir.

Thomas Hobbes (1588-1679) geometrik yöntemi politika felsefesine taşır. Çıkış noktası gelenekte yer alan gerçek tanımdır. Hobbes, geometrik şekilleri mekanik hareketle ilişkilendirir. Bu çerçevede mekanik hareket nedendir, etki ise geometrik şekillerdir. Bir şeyin tanımı yoluyla nedeni ortaya konur. Böylece şeylerin özellikleri saptanır. Yukarıda verdiğimiz çember tanımı mekanik hareket olarak gerçek tanım örneğidir. Buradan sonra Hobbes tanımlardan yola çıkarak gerçeklik hakkında zorunlu sonuçlar türetilebileceğini savunur. Gerçekliğe ilişkin felsefe yoluyla verilecek tanımlar nedensel açıklamalar sunacak böylece politik doğruluklar bilinecektir (Hobbes 1839: 69-75).

Newton'un *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1686-87) Türkçesiyle Doğal *Felsefenin Matematiksel İlkeleri* matematik yolla doğa hakkında felsefe yapma çağrısıdır. Eserin bölümlenişi Eukleides'in gidimli düşünme tarzıyla uyumludur. "Definitiones" adlı bölümle başlar ve quantitas materiae, quantitas motus, kuvvet ve vis centripeta tanımlarını verir. Ardından "scholium" bölümü gelir. Burada mutlak ve göreli zaman, mutlak ve göreli uzay, mutlak ve göreli hareket tanımlarını verir. Daha sonra "Axiomata, sive leges motus" başlıklı bölüm gelir. Burada Newton İlkelerini ortaya koyar.

Newton'dan sonra doğa bilimi ve felsefe aradığı modele kavuşur. Kesin, bilgiyi genişletici ve zorunlulukla doğanın betimlenebilir bir biçimini veren ilkelerin felsefi temellendirme girişimi eleştirel döneminde Kant'ın ana uğraşı olur.

3. Matematiğin Metafiziği

19. yüzyılla birlikte matematikçi filozof Cantor'un (1845-1915) çalışmaları sonsuzluk ve küme üzerinden yeni metafizik tartışmaların ateşleyicisi olur. Cantor uzun dönemler boyunca egemen olan küme ve sonsuzluk anlayışımız içinde paradokslar bularak metafiziğe yeni bir yön verir. Böylece küme şeyleri sınıflandırmanın doğal bir yolu olarak görülemez, sonsuzluk ise çeşitli büyüklüklerde olabilir. Anılan tartışmalar aksiyomatik küme kuramının ortaya çıkması ve sürey varsayımı ile sonuçlanır. Sürey varsayımı sayılabilir sonsuz kümeler ile sayılamaz sonsuz kümeler arasında başka bir sonsuzluk olmadığına ilişkin Cantor'un (1845-1918) varsayımıdır. Metafizik bağlamında konunun önemi, sonsuzluğun nasıl ele alınacağıyla ilgili bir tartışma içermesinin yanı sıra bilmenin sınırlarını ve kapsamını da tartışmaya açmasıdır.

Matematik yapabilmek için temelleri ortaya koymanın kendisi felsefi bir çabadır. Bu çaba kuşkusuz metafiziksel bir çabadır çünkü matematiksel nesnelerin ne tür bir varlık alanında bulunduğuna yönelik bir araştırma önerisidir.

Yukarıda değindiğimiz üzere Eukleides dışı geometrilerin ardından *sentetik a priori* yargıların çözülüşü sonrasında analitiklik kavramı yeniden gündeme gelir. 19. yüzyılda yapılan felsefenin büyük bölümü Kant'ın görüsüne başvurmaksızın, matematik ve mantığı temellendirmek üzerine kuruludur. Bu tavrın başlıca filozofları olarak Bolzano (1781-1848), Frege (1848-1925), Hilbert (1862-1943), Wittgenstein (1889-1951), Schlick (1882-1936) ve Carnap (1891-1970) karşımıza çıkar. Adı geçen filozofların temel yönelimleri zorunluluğu ve *a priori* bilgiyi dilin kullanımı içine yerleştirmektir. *A priori* bilgi, artık bilme yetilerinin değil dilin kullanımının bilgisidir. Dummet bu durumu felsefedeki dile dönüş olarak niteler ve bu dönüşümün başına Frege'yi yerleştirir.

Frege'nin büyük uğraşı aritmetiği temellendirmektir. Bu temellendirme, ilk ilkelere ulaşmayı amaçlayan bir metafiziksel çabadır. Matematiğin mantıktan türetilebilme çabası Frege bakımından başarısız olsa da geriye sonraki dönemlerin tartışmalarını belirleyen önemli bir miras bırakır. Bu miras niceleme mantığı, yargılar, *a priorilik* tartışmalarını içerir. Başat olarak Leibniz ve Kant üzerinden gelen *a priorilik* tartışması aynı zamanda bir nesne tartışmasıdır ve "ne tür şeyler vardır, nasıl bilinirler?" sorusuna yöneliktir. Bu noktada Frege analitikliği genel mantık yasalarıyla ilişkilendirir. *A priori* ve *a posteriori*, sentetik ve analitik arasındaki

ayrım bir yargının içeriğine ilişkin değil, yargının haklılaştırma biçimine ilişkindir. Haklılaştırma yoksa, ayrım çizme olanağı ortadan kalkar. Sorun bir önermenin kanıtını bulmak ve bu kanıtı kökensel doğrulara kadar izlemektir. Bu süreç tamamlandığında genel mantık yasaları ve tanımlara varıldığı görülürse önerme analitiktir. Eğer önermenin doğruluğunun kanıtı genel mantık yasalarınca belirlenemez ise önerme bilime aittir ve sentetiktir. *A posteriori* bir doğruyu olguları başvurmaksızın oluşturmak olanaksızdır.

Frege, her ne kadar, bilinebilir her önermenin dayandığı yasa benzeri bir temelinin bir olduğuna inansa da, önemli felsefi tanımlar bu kabulün dışında kalır. Bir önerme kanıtlanamaz "genel bir yasa" ya da kanıtı böylesi kanıtlanamaz yasalara dayanıyor ise *a priori*dir. Benzer biçimde bir önermenin genel bir mantık yasasına ya da tanıma dayanan bir haklılaştırması varsa analitiktir. Bu durumda akla gelen soru sözü geçen kanıtlanamaz genel yasaların nasıl bilinebileceğidir. Burada Frege, düşünceler alanı adını verdiği fiziksel ve zihinsel dünyadan farklı bir kaynaktan söz konusu içeriklerin yakalandığını belirtir.

Frege'nin açtığı yoldan ilerleyen Russell olağan mantık ve dil kullanımlarıyla yakalanamaz, yüklemsel olmayan ifadeler saptar. Düşüncemizde duran ancak dile döküldüğünde paradokslara yol açan bu tür ifadeler, örneğin "kendi kendini içermeyen kümelerin kümesi" türünde kendi doğruluk koşullarına gönderim yapan ifadeler ortadan kaldırmak için nesneleri sıradüzen (hiyerarşi) içinde ele alan bir varlık anlayışı ortaya koyar.

Carnap, Frege ve Russell'ın sayının ontolojik durumuna ilişkin tartışmalarında sorunlar ortak bilimsel dilin terimleriyle ortaya konmadığından bu filozoflar ontolojik tartışmalara bilişsel (İng., cognitive) bir içerik verememişlerdir. Carnap'a göre anılan sorunlar için açık bilişsel yanıtlar bulunamazsa bu sorular sahte (İng., *pseudo*) sorular olarak kalacaktır. Carnap'ta doğruluğun ve anlamlı soruların biricik yolu bilimsel terimlerle iş görmektir. Ontolojik sorular teorik ya da bilimsel değil, anlamsızdır. Carnap, "özellikler, kümlere, sayılar, önermeler var mıdır?" gibi sorular karşısında nesnelerin varoluşuyla ilgili temel bir ayrım yapar. Eğer, yeni türde bir nesneden konuşulmak isteniyorsa, bunun için yeni kulları olan yeni bir konuşma yolu bulunmalıdır. Bu yapıldığı sürece söz konusu nesneler için dilsel bir çerçeve inşa edilir.

Matematiğin temellendirilmesi çabasında bir başka yaklaşım biçimciliktir (İng., formalism). Biçimcilere göre matematik, özel olarak

belirlenmiş bir takım imlerin etkileşimli kullanımıdır. Saptanmış imler ve bu imlerin nasıl kullanılacağını belirleyen kurallar matematik için yeterlidir. Matematik yapmak için bu imlerin ve kuralların ötesine geçen başka bir yapı ya da zemin gerekmez. Biçimci bakış açısı bir bakım dolaylı ontolojik varsayımlar içerir. Aristotelesçi anlayış bir şeyin bilgisinin olanağını ancak o şeyin nedenlerin bilinmesiyle elde edilmesine dayanır (Shapiro 2005:347). Biçimcilik açıkça bu anlayışa karşı çıkar. Bunun yanı sıra görü ya da herhangi bir kaynaktan soyutlamaya başvurmaksızın muğlak olmayan tanımlar vurgusu yapılır. Dolayısıyla matematiksel akıl yürütmede tasarımsal olmayan bir dil önerilir. Biçimci yaklaşımı eleştiren Frege ise yalnızca dilsel düzeyde kalarak eşitliğin açıklanamayacağını öne sürer. Örneğin "5+6" simgeleri ile "6+6" simgeleri aynı olmadığına göre bunlar biçimcilik açısından bunlar aynı sayıya gönderim yapamaz. Öte yandan gerçel (real) sayılar için durum daha da zordur. Pek çok gerçel sayıya işaret edecek simge bulunmadığından, onların ne olduklarını biçimcilik içinden konu etmek olanaklı değildir. Sayıların hiçbir şeye gönderdim yapmadığı ve onları herhangi bir şey hakkında olmadığına ilişkin varsayım kuşkusuz metafizik bir varsayımdır.

Biçimciliğin yıkıcı eleştirisi Gödel (1906-1978) eliyle yapılır. Gödel 1931 yılında birinci tamamlanamazlık teoremini kanıtlar. Buna göre geçerli kanıtlar ortaya koyabilen hiçbir tümdengelimsel dizge doğal sayılara ilişkin tüm önermelerin kanıtını veremez. Böyle bir dizgenin tutarlı olduğu varsayılsa bile, dizge içinde kendisinin ve değilinin kanıtının verilmesinin olanaklı olmadığı doğru önermeler bulunur. Bu nedenle böylesi bir dizge tam değildir. İkinci tamamlanamazlık teoremi ise aritmetiksel önermeleri temsil edecek kadar kapsamlı bir biçimsel dizgenin tutarlılığının kanıtlamasının dizge içerisinde verilemeyeceğini göstermektedir. Gödel teoremlerinin en önemli sonucu Hilbert'in öne sürdüğü biçimsel bir dizgenin tam ve tutarlı olamayacağının gösterilmiş olmasıdır.

Matematiğin temellendirilmesi amacıyla ileri sürülmüş bir başka yaklaşım görüselciliktir (İng., intutionism). Görüselciler[7], dilsel simgelerle biçimsel çözümleyici yoldansa yapılandırmacı bir matematikten yanadırlar. Yapılandırılamayan hiçbir matematiksel nesneyi benimsemezler. Yapılandırma, zihinsel zaman algısı aracılığıyla gerçekleşir. Ne ki yapılandırılamaz, onun varlığı

---

[7] Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966) ve öğrencisi Arend Heyting (1898-1980)

yadsınmalıdır. Bu nedenle mantıkta üçüncü durumun olmazlığı ilkesine karşı çıkarlar çünkü onlara göre bu ilke matematiksel nesnelerin bağımsız varoluşunu varsaymaktadır. Görüselciler bir şeyi kanıtlamak yerine, o şeyin değilinin bir çelişki içerdiğini göstermenin o şeyin kanıtı olamayacağını savunurlar. Bu nedenle görüselciler üçüncü durumun olmazlığını benimseyen her felsefi tavra karşıdırlar. Kantçı etkiyle ancak Kant'tan farklı bir sentetikliği benimserler. Matematiksel nesnelerin kendi bir gerçekliği olduğuna karşı çıkarlar. Tüm matematiksel nesneler insan zihninin ürünüdür.

Yapısalcılıkta ise matematik bir yapı bilimi olarak görülür. Kesin biçimde Platoncu anlayışa karşı çıkarak matematiksel nesnelerin bağımsız varoluşunu yadsırlar. Paul Benacerraf (1931-) Platoncu küme kuramsal bir yaklaşımla matematiğin temellendirilmesine bu çerçevede karşı çıkar. 1965 yılında yayınladığı "*Sayılar Ne Olamaz?*" başlıklı makalesinde yapısalcı (İng., structuralism) bir yaklaşımı savunur. Anılan makalede, sonraları Benacerraf Problemi olarak anılacak şu eleştiriyi yapar: eğer küme kuramsal yordamlar yoluyla sayılar türetilecekse bu durumda doğal sayıları saf kümeler aracılığıyla elde etmenin sayısız yolu olduğundan hangi küme kuramsal yöntemin 'doğru' indirgeme olduğu belirsizdir. Şöyle düşünelim, varsayalım ki, elimizde doğal sayılar için elemanları açısından eşdeğerli küme kuramsal modeller olsun. Benacerraf'nın Ernie adını verdiği dizgede Zermelo sıra sayılarını (İng., ordinals) kullanarak şu modeli verir:

0 = Ø
1 = {Ø}
2 = {{Ø}}
3 = {{{Ø}}}

İkinci olarak ise Johnny adını verdiği dizgede ise von Neumann sıra sayılarını kullanarak şu modeli verir:

0 = Ø
1 = {Ø}
2 = {Ø, {Ø}}
3 = {Ø, {Ø}, {Ø, {Ø}}}

Her iki model de doğal sayıları kümelere indirger fakat hangisi doğal sayıların gerçek ontolojik konumunu verir? Her iki yaklaşım da matematiksel bir dizge oluşturmak için doğru aritmetiksel ifadeler

meydana getirmekte kullanılabilir. Kendi aralarındaki bağıntılarda bu matematiksel dizgeler eşyapılıdır (İng., isomorphic). Ne var ki, üst düzeyde her iki dizge ilişkilendirilince sorun ortaya çıkar. Birinci dizgedeki tanımlar ve ifadeler ikinci dizgedekilerle özdeş değildir. Örneğin aynı olmayan A ve B kümelerini alalım. Ernie dizgesine göre 3 = {{{∅}}} buna karşılık Johnny dizgesinde ise 3 = {∅, {∅}, {∅, {∅}}}'dır. Görüldüğü gibi {{{∅}}} ile {∅, {∅}, {∅, {∅}}} eşit değildir fakat her ikisi de 3 eşit olduğundan eşit olmaları beklenirdi.

Temellendirmeci bir başka anlayış Hartry Field'in ortaya attığı kurguculuktur (İng., fictionalism). Kurguculukta matematiksel kuramlar tıpkı edebi ürünler gibi kurmacadır. Field, Platoncu matematiksel nesne anlayışına karşı çıkar. Matematiğin yalnızca tutarlı olmakla kalmayıp dış dünyaya uygulanması da gerekir (Field 2000: 239). Bu nedenle diğer kuramlarla uyumlu olmalıdır, böylelikle matematik tutucu (İng, conservative) bir özellik taşır. Matematik zorunlu değil tutucudur aradaki fark tutucu olanın doğru olmak zorunda olmayışıdır (Field 2000: 245).

Temellendirme girişimleri dışında matematikten metafiziği dışlamak isteyen eğilimler bulunur. John Stuart Mill'den (1806-1873) başlayarak Philipp Kitcher'e (1947-) uzanan bir gelenek matematiği doğalcı bir bakış açısıyla açıklamak çabasındadır, bu nedenle metafiziksel yaklaşımlar matematikten elenir. Doğalcı tavrın önemli ismi Quine (1908-2000) metafizik yargıların da kaynağı olan yargıların analitik ve sentetik olarak bölümlenmesine karşı çıkar. Bunun yerince bütüncül bir deneycilik önerir. Bu bağlamda matematik ayrıcalıklı, zorunlu, a priori konumunu yitirerek deneysel ve kuramsal gelişmelerin değiştirebileceği bir alan olarak ele alınır.

Gödel, ZFC (Zermalo-Fraenkel aksiyomları[8] + seçim aksiyomu[9]) içinde sürey varsayımının yanlış olduğunun kanıtlanamayacağını kanıtlar. Daha sonra 1963'te Paul Cohen (1934-2007), sürey varsayımının katıldığı bir dizge ile sürey varsayımının değilinin katıldığı bir başka dizgenin hangisinin doğru olduğuna karar verilemeyeceğini gösterir. Bu durum başlı başına metafizik bir sorundur çünkü söz konusu olan yanlış olduğu kanıtlanamayan aynı zaman da doğru olduğu da kanıtlanamayan bir önemenin varlığıdır.

Sürey varsayımın açtığı tartışmalardan beslenen Alan Badiou (1937-) kendine matematik yoluyla bir metafizik oluşturur. Başlangıçların olanağı sağlamak ister. Badiou fiziksel değişimlerin nedensel belirlenim altında olduğu bir dünyada devrimin metafiziksel olanağını soruşturur. "Devrim zamanda ani bir başlangıç ise bu nasıl olabilir?", "Sıkı belirlenim altında gelecek hakkında nasıl düşünebiliriz?" türünde sorulan yanıtını Zermelo Fraenkel (ZF)

---

8 "1. Boş küme aksiyomu: Hiç elemanı olmayan bir küme vardır.
2. Küme eşitliği aksiyomu: Aynı elemanları olan iki küme birbirine eşittir.
3. Tanımlı altküme aksiyomu: x bir küme ve φ(z), kümeler kuramının dilinde yazılmış bir özellik olsun. O zaman x'in φ(z) özelliğini sağlayan z elemanları bir küme oluşturur.
4. Bileşim aksiyomu: Eğer x bir kümeyse, sadece ve sadece x'in elemanlarının en azından birinde olan elemanlardan oluşan bir küme vardır.
5. İki elemanlı küme aksiyomu: Eğer x ve y birer kümeyse, o zaman sadece ve sadece x'i ve y'i eleman olarak içeren bir küme vardır.
6. Altkümeler aksiyomu: Eğer x bir kümeyse, elamanları x'in altkümelerinden oluşan bir küme vardır.
7. Sonsuz küme aksiyomu: $\emptyset$'nin elemanı olduğu ve her x elemanı için Sx'in de elemanı olduğu en az bir küme vardır.
8. Temellendirme aksiyomu: Eğer x boş olmayan bir kümeyse, x'in öyle bir y elemanı vardır ki $x \cap y = \emptyset$ olur.
9.Yerleştirme aksiyom şeması: Eğer X bir kümeyse ve φ(x,y) bir formülse ve her $x \in X$ için φ(x,y) formülünün doğru olduğu bir ve bir tane y varsa, o zaman elemanları,
$\exists$x (x $\in X$ için $\wedge$ φ(x,y))
özelliğini sağlayan kümeler olan bir küme vardır, yani
[y : $\exists$x (x $\in X$ için $\wedge$ φ(x,y))]
topluluğu bir kümedir." (Nesin 2013:319) .

9 Zermelo'nun 1904 yılında ortaya koyduğu seçim aksiyomu (İng., axiom of choice) elemanları boş olmayan ku□meler olan her kümenin bir seçim fonksiyonu bulunduğunu belirtir. (Nesin 2018:219) Seçim aksiyomu bir fonksiyondan söz etmekte ancak bu fonksiyonun hangi fonksiyon olduğunu söylememektedir.

aksiyomatik küme kuramından yola çıkarak arar. Böylece metafiziğini Zermelo Fraenkel aksiyomatik küme kuramının kendine gönderim yapan gösterge dizgesine bağlar. Bu şöyle gerçekleşir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Gödel, birinci düzey bir biçimsel dizgenin aynı zamanda tam ve tutarlı olmadığını göstermiştir. Böyle bir biçimsel dizge tam olsaydı, kendi kendini biçimselleştirebilirdi ve bu yolla kanıt olmayan bir kanıtı koyutlayarak bir tutarsızlık sunardı. ZF tutarlı olmak için biçimsel bir şey olarak kendi varoluşunu reddetmek zorundadır. Bu çerçevede ZF'de tutarlığı sağlamak için seçim aksiyomu (C) kullanılır. C, ZF'nin dışında olmalıdır çünkü ZF'nin el verdiği temellendirme zeminin dışındadır. ZF içinde herhangi bir kural ve kural aracılığıyla C elde edilmez. Matematik için tamlık ve tutarlık elde etmek için tutarsızlık seçilir, önceki tanımlardan elde edilmeyen bir belirlenim önerilerek kendi sınırlarının ötesine geçer. Böylece Badiou ani bir eylem için olanak bulur.

Matematiğin temellendirilmesine yönelik arayışlardan sonra çağdaş matematik felsefesinde metafizik tartışmaları şöyle toparlayabiliriz.

Küme kuramı felsefesinde yapılan çoğulculuk (İng., pluralism) tartışmaları. Buna göre eğer küme kuramı matematiksel etkinliğin zemininde duran ve her türlü matematiksel argüman ve yapıyı sağlayan ya da modelleyen bir çerçeve ise burada ortaya çıkacak soru küme-kuramsal soruların yanıtlarının belirli yanıtlarının olup olmadığıdır. Tekçi bakış açısına göre her küme kuramsal sorunun tek bir küme-kuramsal evrende bir doğruluk değeri bulunur. Çoğulcu anlayışa göre ise farklı küme-kuramsal doğruluklara izin veren farklı küme kavrayışlarımız bulunur (Hamkins 2012: 416-17).

Matematiğin metafiziğine yönelik bir başka araştırma, matematikte yeni aksiyomlara gereksinim duyulup duyulmadığı konusudur. Gödel'in karar verilemezlik ve tamamlanamazlık teoremleri, Turing'in durma sorunu hakkında karar verilemezlik teoremi hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak bir tamamlanamazlığa karşılık gelir. Matematiksel teoremler, verilen bir teori çerçevesinde belirli ölçütleri sağlayan karar verilemez ifadeler oluşturmak için yönergeler olsa da, yine de belli bir teori içinde kalan hakkında karar verilemez ifadeler bulunur. Bu ifadelerin daha güçlü aksiyomlar yoluyla çözülüp çözülemeyeceği tartışılır. Gödel, "*Remarks before the Princeton Bicentennial Conference on Problems in Mathematics" and "What is Cantor's continuum problem?*" adlı çalışmalarında ZFC aksiyomlarından bağımsız bazı problemlerin sonsuzluğun daha güçlü aksiyomları temelinde çözülebileceğini öne sürer. Bu tartışma

matematikte büyük sayal sayılar tartışmasına karşılık gelir. Pek çok çağdaş matematik felsefecisi konuyu ele alır. "*Does Mathematics Need New Axioms?*" başlıklı makalede Feferman, Maddy, Steel ve Friedman kendi anlayışları açısından sorunu tartışır. Feferman yeni aksiyomlara gerek olmadığını, sorunun matematiksel değil felsefe bir sorun olduğundan ötürü belirli bir yanıtının olmadığını öne sürer. Buna karşılık Maddy doğalcı bir anlayıştan yeni aksiyomların matematiğin gelişimi açısından özsel olduğunu ileri sürer. Steel de küme kuramında halen problemler bulunduğuna dikkat çekerek o da yeni aksiyomların matematik için gerekli olduğunu savunur. Friedman ise sonlu üreteç teorisinde (İng., combinatorics) yer alan ifadeleri kanıtlamak için yeni büyük sayal aksiyomlara gerek duyulduğuna dikkat çeker.

Bir başka ilgi çekici çalışma Roberto Unger ve Lee Smolin'in Tekil Evren ve Zamanın Gerçekliği (The Singular Universe and the Reality of Time) adlı çalışmasıdır. Burada Unger tüm matematiksel ve mantıksal bildirimlerin zamandan bağımsız olduğunu öne sürer.

Sonuç olarak insanın yaşadığı evreni anlamasının iki önemli aracı matematik ile metafizik yüzyıllar boyunca süren karşılıklı etkileşimleri içinde birbirlerini dönüştürmüşlerdir. Yukarıda gösterdiğimiz üzere metafiziksel bilginin felsefe tarihinde içindeki değişimlerinde dönemin matematik kavrayışı etkili olmuştur.

Kaynaklar

Aristoteles. (1996). Metafizik (A. Arslan, Trans.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Trans.). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Barnes, J. (Ed.) (2014). The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation I-II. Princeton: Princeton University Press.

Benecerraf, Paul (1965), "What Numbers Could Not Be", Philosophical Review Vol. 74, pp. 47–73.

Çitil, Ahmet Ayhan. "Matematik ve Felsefe", *Felsefelogos*, 49, İstanbul, 2013, s.23-52.

Descartes, R. (1952). *Descartes' Philosophical Writings* (N. K. Smith, Trans.). London: Macmillan.

Descartes. (1967). *Felsefenin İlkeleri* (M. Karasan, Trans.). İstanbul: MEB.

DESCARTES. (1947). *Metot Üzerine Konuşma* (M. Karasan, Trans.). İstanbul: MEB.

Feferman, S., Friedman, H., Maddy, P., & Steel, J. (2000). Does Mathematics Need New Axioms? The Bulletin of Symbolic Logic, 6(4), 401-446.

Fıeld, H. (2000). *Science Without Numbers*. Oxford: Oxford University Press.

Galilei, Galileo (2008). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu; Rukan Kızıler, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Hamkıns, Joel David, The Set-theoretic Multiverse, Review of Symbolic Logic. 5, No. 3, 416-449 (2012).

Heath, T. (1921). *A history of Greek mathematics vol 1 : From Thales to Euclid*. Oxford Clarendon Press.

Heıdegger, M. (1984). Kennzeichnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft Gegenüber der Antiken und Mittelalterlichen. In *Die Frage nach dem Ding* Frankfurt: Vittorio Klostermann GmbH.

Hobbes, T. (1839). The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury (W. Molesworth Ed.). London: John Bohn.

Kant, I. (1911). Kritik der reinen Vernunft. In Kant's *gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften* (Vol. 3). Berlin: Georg Reimer.

Leıbnız, G. W. (1991). *Discourse on Metaphysics and Other Essays* (D. G. Roger Ariew, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Leıbnız, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, ed. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Leıbnız, G. W. (2009). *Theodicy* (E. M. Huggard, Trans. A. M. Farrer Ed.). New York: Cosimo Classics.

Nesin, A. (2013). *Sezgisel Kümeler Kuramı*. İstanbul: Nesin Matematik Köyü.

Nesin, A. (2018). Retrieved from http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/572/mod_resource/content/0/hafta_15.pdf

Nıetzche, W. Friedrich. (1992). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Kabalcı,

Pascal, B. (2007). *Thoughts, Letters, and Minor Works* (W. F. Trotter, Trans.). New York: Cosimo Classics.

Plato, (1997). Republic (G. M. A. Grube, Trans.). In D. S. H. John M.Cooper (Ed.), Complete works. Indianapolis: Hacket.

Plato. (2016). *Timaeus* (P. Kalkavage, Trans.). Indianapolis: Hackett

Shapıro, S. (2005). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford: Oxford University Press.

Spınoza. (2017). *Ethica* (Ç. Dürüşken, Trans.). İstanbul: Alfa.

Şenel, C. (2017). *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh.

E

Bölüm 26:
Tanrı Üzerine

Murat Can YÜKSEL[1]

Belki de insanın, yahut daha doğru olarak, Batılı insanın ve entelektüellerin tanrı düşüncesini kavrama yollarının, tekniklerinin ve anlamlandırma biçimlerinin bir skalasını çıkarmak, tam da Foucault'un kızdığı, küstüğü, saldırdığı söylem biçimlerine katkıda bulunmak olacaktır. Bir düşüncenin, bir ideanın ve kavramın soykütüğünü bulmaya çalışırken gözden sürekli olarak kaçmaya çalışan, kenarda duran, ancak ve ancak göz ucuyla fark edilebilen ve o zaman da önemsizmişçesine tekrar farklı bir yere bakmaya bizi iten bir durum var: Dil, insanın içinde yaşadığı dünyayı modelleme biçimlerinin belki de en kuvvetlisidir. Bir sistemde her bir gösterge, ancak bir diğerinin varlığıyla kendisini konuşlandırabilir. Böylece dil ancak ve ancak içinde bulunduğu kültürden ve insandan ayrı düşünülemezken, aynı biçimde bir dönemin kavramı ve anlayışı da yalnız başına düşünülemez.

Her ne kadar insanın ve dolayısı ile kültürün (ve yeniden insanın) kendisine, oradan da tanrısına bakış açısı birçok değişiklikler gösterse de, yine insan olmasından mütevellit doğan fiziksel ve ruhsal bir takım eğilimlerin sonucu olarak şekilden şekle girse de, en nihayetinde felsefe, evrensel, genel-geçer ve mutlak bir tanrı düşüncesini yakalamakla boğuşur. Bu –olası- tanrının ya da tanrıların bulundukları yerlere kadar nasıl da değişim geçirdiklerini göz önünde bulundurunca, her kültürde insan aklına gelmeyecek farklı tanrı düşüncelerinden bahsedildiğini düşünmek hiç de olasılık dışı görünmüyor. Bahsi geçen duruma verilen belki de en ilgi çekici örneklerden birini, Tartu-Moskova Semiyotik Okulu'nun kurucusu Yuri Lotman veriyor:

---

1 University of Tartu, Department of Semiotics, Estonia

> Pagan büyücüleri (şamanları) idam etmeden önce Yan onlara tanrılarının nerede olduğunu sordu, ve (tarihçi keşişe göre) onun "yerin dibinde (abis) oturduğu" cevabını aldı. Hemen üzerine Yan otoriter bir biçimde karşılık verdi: Ne tür bir tanrı yerin dibinde (abis) oturur? Şeytandır o, keza tanrı göklerdedir." Tarihçi keşiş bu cümleden öylesine hoşlanır ki, hemen hemen aynı sözleri Chud diyarından gelen pagan rahibin ağzından çıkarır: 'Novgorod'dan gelen adam dedi ki: "Tanrılarınız nasıl tanrılardır, nerede yaşarlar?' Büyücü cevap verdi: "Yerin dibinde. Onların yüzleri siyahtır, kanatları ve kuyrukları vardır; gözklere tırmanıp sizin tanrılarınızı dinlerler. Çünkü sizlerin tanrıları göklerdedir.' (Lotman 1990: 132-133)

Birçok nedenden dolayı insanlık tarihindeki tanrı anlayışlarını burada ele almak olanaksızdır. Dolayısı ile bu denemede, tanrıları göklerde arayan batılıların filozofları irdelenecektir. Onların tanrı hakkında neler düşündüklerini ve onun varlığını nasıl kanıtlamaya çalıştıklarını göstermeye deneyeceğiz.. Seçtilen filozoflar, en bilinen ve önemli filozoflar arasında olmakla beraber; kesinlikle tanrı anlayışını tamamen yansıttıkları gibi bir iddiada da bulunulmayacaktır. Daha ziyade, şu filozof değil de bu filozofun burada bulunması biraz da sezgisel ve hatta keyfi seçimdir. Elimizden geldiğince bu filozofların felsefelerinde yalnızca tanrı ile ilgili olan kısımlara değinilmeye ve mümkün mertebe diğer kısımları dışlamaya çalışılacaktır. Platon ile başlayıp, Nietzsche ile bitirilecektir. Alman idealizminden yalnızca Hegel ile ilgilenip, Fichte ve Schelling gibi diğer filozoflar bu denemede ele alınmayacaktır. Aziz Anselmus veya Augustinus yerine ise Aquinolu Thomas ile yetinilecektir. İlgisi olan okurun diğer isimlerle de içli dışlı olacağını düşünebiliriz. Son nokta olarak Nietzsche'yi ele alırken, devamında ne Bataille'dan ne Freud ve psikanalizden ne de Deleuze&Guattari ve şizoanalizden bahsedilmemesinin nedeni; denemenin amacı ve gidişi bakımından Nietzsche sonrası gelenlerin çok büyük bir etki bırakmayacağına inanıyor oluşundadır. Aslında, Nietzsche'nin soğumakta olan tanrısı dâhi tanrının varlığı üzerine konuşan diğer filozofların yanında biraz eğreti durmasına rağmen, içinde yaşadığımız (isterseniz postmodern deyin, isterseniz farklı bir isim koyun) "yozlaşmış" dönemin haberciliğini yapması bakımından kanımızca elzemdir.

1. Platon (MÖ 427-347) ya da *Demiurge*

> "Şimdi, olmuş ve olan her şey zorunlu olarak bir nedenden dolayı var olmuş/yaratılmış olma durumundadır, keza hiçbir şey nedensiz var olamaz. Demem odur ki, dünya her zaman var mıydı, yani başlangıçsız mıydı; yoksa yaratıldı ve bir başlangıcı var mıdır?
> - *Timaeus* 28b

İlk sistem filozofu Platon'un diyalogları belki de Batı felsefesi tarihindeki en edebi felsefi metinlerdir. Bilindiği üzere diyaloglarda konuşan Platon'un kendisi değildir, fakat genellikle hocası Sokrates'tir. Burada, gerçek Sokrates ile Platon'un Sokrates'inin aynı kimseler olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Üstelik konu, etik değil de evrenin oluşumu, tanrı gibi konulara geldiği zaman, Sokrates'ten ziyade Platon'la karşı karşıya olduğumuzu düşünmek durumundayız.

Platon'un metinlerinde tanrısal olan, birçok biçimde karşımıza çıkmaktadır. Belki de insanın aklına ilk gelecek olan, Sokrates'in savunmasında söz ettiği, ona şu veya bu şekilde hayatında yön veren, fısıldayan ve yanlış bir şey yapacağı zaman onu durduran *daimon*'udur. Fakat burada, söz konusu tanrı düşüncesi olduğundan, *Timaios* diyalogundan söz etmek daha uygun olacaktır. Oysa, Devlet'teki İyi ideası da tanrısal olan ile birçok alanda örtüşmektedir.

Devlet'ten sonra yazılan *Timaios*, Platon'un tanrı, yaratılış ve oluş gibi konulardaki düşüncelerini içermektedir. Platon'un edebi zevkine binaen, Sokrates derdini hafifçe anlattıktan sonra kenara çekilir. Bu sessizlik, "onun bu konulara olan ilgisizliği olarak yorumlanmıştır" (Özkan'dan aktaran Öçal 2017: 67). Diyalogun temel problemi, eğer ki bir şeyin var olması için bir neden gerekli ise, evrenin nedeni nedir? sorusu üzerinde yoğunlaşır. Daha önce, *Devlet*'te Homeros ve Hesiodos gibi şairleri eleştiren, devletinde onlar gibilere yer olmayacağını belirten Platon, bu eleştirisini özellikle de onların şiirlerinde *pantheon* tanrılarının birbirleriyle çekişmesine, kılıktan kılığa girerek insanların arasına karışmalarına, onların işleriyle ilgilenmelerine ve kıskanç olmalarına binaen sunmuştur. Ona göre tanrılar, böylesine yansıtılmamalıdır.

Platon, Sokrates ile objektif ve evrensel bir ahlaki standart olması konusunda hemfikirdi. Fakat Herakleitos'un söylediği gibi, bu dünyadaki her şey sürekli olarak değişim içindeydi ve bu standartlar bir şekilde dünyanın ötesinde yahut üstünde olmalıydı (Watson 1970: 4). Dolayısı ile Platon'un bu diyalogunda *Demiurge* (Demiurgos)

dediği bir tanrısallık ile karşılaşırız. "Kendisi iyi olduğu için her şeyin kendisi gibi iyi olmasını ister" (Öçal 2017: 79). Belirtildiği üzere "iyi" olan *Demiurge*, hiçbir şeye karşı kıskançlık duymaz (Haynes 2004: 2). Tanrının iyi olması, Platon için onun rasyonel olduğunu imlemektedir (Pellegrin 2003: 140).

Bir defa kızdığı şairlerin tanrıları ile *Demiurge* arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra sıra, evrenin oluşumuna gelmektedir. *Demiurge, exnihilo* düşüncesinin aksine yoktan bir evreni oluşturmaz; fakat var olanı şekillendirir. *Chora* üzerinde etkisi bulunan *Demiurge*, sonsuz bir kudrete sahip olmadığından dolayı, yer yer malzemenin direnciyle karşılaşabilir. Tek bir örneğe ve zamanla birlikte yaratılan evrene (Öçal 2017: 74), (Haynes 2004: 4), yani, sonsuz evrenler arasında bir değil ama tek olan evrene ilk başta kaos hüküm sürmekteydi. Lakin dünyaya bir ressamın modeline baktığı gibi bakan *Demiurge*, kozmosa akıl yolu ile düzeni getirmiştir (Haynes 2004: 4).

Kendisi iyi olan ve şeylerin de kendisi gibi iyi olmasını isteyen, ama her şeyin nihai nedeni olarak sunulmayan *Demiurge* elbette ki evrenin ilk ve nihai nedenini cevaplama konusunda güdük kalan bir tanrıdır. Platon, burada gizemli davranır ve der ki: "Tüm bu evrenin babası ve yapıcısına gelince Onu bilmek zordur. Onu bilsek bile onu insanlara anlatmak imkansızdır" (Platon 2015: 28c).

2. Aristoteles (MÖ 384-322) ya da İlk Felsefe

"Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler…" *Metafizik*

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles, İlk felsefe dediği alanda bize bilinen şeylerden, kendilerine bilinen şeylere ulaşmayı hedeflemektedir. İlk felsefe, birincil derece önemli olandan söz etmektedir. Bize bilinen şeyler, doğada olan şeyler fizikin konusuna girdiğinden, elbette ki bunlardan yola çıkılarak değil, kendilerine bilinen şeyler de fizik-ötesi (metafizik) şeyler olmaktadır. İlk felsefe varlık *qua* varlık, yani, varlık varlık olduğunca, varlık varlığı ilgilendirdiği ölçüde olanı araştırma konusu yapmaktadır. Tabi ki varlığı araştıran başka alanlar da vardır; matematik ve fizik gibi. Fakat ilk felsefe, matematik ve fizikten farklı biçim ve şekillerde varlığı araştırırlar.

Aristotelesçi tanrısal olan, kökeni bilimsel olan kozmolojik bir teolojiye dayanır ve geleneksel/dinsel kozmoljiler ile karıştırılmaması gerekir. Yıldızların kendileri de düzenli hareket halinde ve görülebilir

tanrılar olarak tasvir edilmektedir (Pellegrin 2003: 54). Göklerden aşkın olan tanrı, kendisi hareket etmeyen olan tanrı, bütün şeylere hareket vermektedir. Bu noktada Aristotelesçi tanrı, uzakta ama gizli olmayan bir tanrıdır. O, kendisini farklı biçimlerde göstermektedir. O, ilk etken ve maddesel olmama durumundadır. Hem hareketsiz hem de hareket ettirendir çünkü hareketini kendisinden almaktadır.

Bu tanrı, kendinde akıldır. O, hareket halinde ve sezgiseldir ama dağtıcı olmayan ve kendisini düşünmede ortaya koyan bir akıldır. İnsan bazı durumlar ve anlar haricinde böylesi bir duruma erişemez. Fakat bu durum tanrıda süreklidir. Platon'un *Timaios*'undaki dünyanın ruhu gibi olmayan bu tanrı, kendi kendisini düşünen akıldır. Öyle ki, yalnızca kendisi, kendisi için harekete geçebilir ve aşkındır. O halde sonsuz, tözlerin tözü ve saf hareket olmalıdır (Pellegrin 2003: 55).

Aristoteles'in tanrısı pasif olarak dünyadaki her değişimin nedenidir. Her şey tanrısal mükemmeliyeti arzular. Tanrı, en yüksek varlık ve seven bir varlık değildir; o kendisi üzerine düşündüğü için kendisi dışında olan şeylerden habersizdir. Hareket etmeyen hareket ettiricidir. Tanrı sonsuzdur. Zaman sonsuzdur; değişim olmadan zaman da olamayacağı için, değişim de sonsuzdur. Sonsuz olan tanrı maddesel olmamalıdır, yalnız maddesel olmayan şeyler değişimden etkilenmezler. Kendi kendisini düşünen, sonsuz olan, her şeyi hareket ettiren ama kendisi hareket ettirilmeyen, tözlerin tözü olan tanrıya ulaşırken Aristoteles çeşitli ve çetrefilli yollardan geçer. Bir defa bu anlamıyla tanrı, kendisini düşünen düşünce, hangi yolda kendisini düşünmek durumundadır? "… Bir şey düşünecektir, keza bu (düşünmek) aktiviteler içerisinde en soylu olanıdır ve bundan ötürü de ona en uygun olandır. O halde, ne düşünecektir? Eğer ki herhangi bir şeyi düşünecekse, bu kendisinden daha iyi bir şey olmalıdır. Lakin, tanrıdan daha iyi bir şeyin olması saçmadır. O halde, [O] kendisini düşünecektir" (De Koninck 2013: 471-2). Bu durumda ilk düşünce nesnesi aynı zamanda ilk arzu nesnesi olmak durumundadır. İlk düşünce nesnesi ve bütün iyiliğin prensibi, *par excellence* iyi ve güzel olandır: Yalnızca gerçek iyi değildir o, aynı zamanda ilk iyi ve dolayısı ile de en iyi ve en mükemmel olandır (De Koninck 2013: 480).

3. Thomas Aquinas (1225-1274) ya da Aristotelesçi-Hıristiyan Yaklaşım

Hem Aristoteles'in hem de Hıristiyan düşüncenin meyvelerinden yararlanan Thomas Aquinas, form ve madde arasındaki düzey farkını

kabullenmiştir. Ona göre, daha aşağı düzeydeki şeyler tanrısal olanın birer gölgesinden ibarettir. Buna göre maddesel olmayan, saf form olan Tanrı, en yüksek düzeydedir. Tanrı, saf akıl ve aktivitedir; dolayısı ile potansiyel değil, aktüeldir. Bu da O'nu mükemmel ve değişmez kılar. Bu nedenle Aziz Thomas, Aristotelesçi anlamanın ötesinde Hıristiyan doktrinleri de kabul etmiştir. "Aquinas, Aristoteles'e bir başka açıdan baktı ve inancı akılla kanıtlamak için onun felsefesini kullandı" (Başdemir 2003: 107). Bundandır, onun için Tanrı, seven bir Tanrıdır (Aristoteles'in ilk harekete geçiricisi, kendi kendini düşünen akıl, seven bir tanrı değil idi). Aquinas'ta da Tanrı ilk harekete geçiricidir. "Hareket eden ve ettirilen konusunda sonsuza dek giden bir çıkmaza girmekten kaçınmak için bir hareket ettirilmeyen, ilk hareket ettirici bulunmalıdır" (Pellegrin 2003: 77). Tanrı, kendi özüne birebir eşittir. İnsanlar, kendi tözlerine eşit olamazlar; her zaman için hem daha fazla hem de daha az olma durumundadırlar. Diğer yandan insanlar çeşitli kiplere bağlıdırlar. Örneğin, yürümek bir kipi sayesinde insan yürümektedir. Tanrının kipleri yoktur, çünkü kipler bir şeyden dolayı oluşurlar. Bizler, şeyleri duyu organlarımızla bildiğimizden ötürü, Tanrıyı bilemeyiz. Aziz Thomas insan aklı tarafından bilinebilecek şeyler (felsefe) dışında teoloji (Gizli Doktrin) ile insanın bilemeyeceği hakikatlerden söz eder. "Ancak bu ayrım, kategorik değil, yöntemsel bir ayrımdır. Haddizatında felsefe ve teoloji, ilahi hakikatlerin farklı yönleri ile ilgilenir" (Başdemir 2003: 108). Tanrı, ancak hayırlanarak (negatif biçimde), limitleri kaldırarak bilinebilir. Yani Tanrı hareket ettirilmeyen ve sınırlı olmayan olarak tanımlanabilir. Dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı, maddesel olanın maddesel olmayandan gelemeyeceği, ancak yaratılabileceği biçiminde kesindir. Varlıklar maddesel olmayan meleklerden, hem maddesel olan hem de olmayan insanlar, maddesel olan hayvanlar ve hareketsiz varlıklara (bitkiler) kadar sınıflandırılırlar. Aziz Thomas'a göre, iyi olan Tanrı, dünyayı iyi biçimde yaratmıştır. Kötülüğün varlığı ise, Tanrıdan dolayı değildir, fakat iyinin eksikliğidir.

4. Blaise Pascal (1623-1662) ya da Bahis Argümanı

Pascal, bahis argümanı ile Tanrıya inanmanın, ona inanmamaktan daha kârlı bir yatırım olduğunu savunmuştur. Böylece Pascal Tanrının varlığına dair pratik bir argüman geliştirmiştir (Pellegrin 2003: 91). Ona göre, eğer ki Tanrıya inanırsanız ve Tanrı gerçekten de var ise,

cennete gidecek ve sonsuz bir mutlulukla ödüllendirileceksiniz. Olur da siz Tanrıya inanırsanız ve Tanrı yok ise, o zaman da iyi, doğru bir yaşam sürmüş olacaksınız. İyi, doğru bir yaşam sürmüşseniz ve Tanrıya inanmıyorsanız, öldüğünüzde cehenneme gideceksinizdir. O halde, Tanrıya inanmak bu bahiste yapılabilecek en iyi şeydir. Böylece, bizatihi aklın kendisi Tanrıya inancın gerçekliğini kanıtlamaktan acizken, Pascal Tanrı adına akılcı bir argüman sunmuştur (Pellegrin 2003: 91). Elbette onun bu söylevi karşılıksız kalmamıştır. Örnek olarak Voltaire, onun argümanını ahlaktan yoksun ve konunun ciddiyetini kavrayamamış olmakla suçlamıştır (Pellegrin 2003: 91). Pascal'ın Tanrı anlayışını şu ifadelerde bulmak olanaklıdır:

> Evet; bahse girmek zorundasınız. Seçme şansınız yok. Neyi seçeceksiniz o halde? Seçeneklerimize bakalım. En nihayetinde seçmek zorunda olduğunuza göre, neyin sizi ilgilendirdiğine bakalım en azından. Kaybedecek iki şeyiniz var, doğru ve iyi olan; ve iki şey de kaybın ucunda, aklınız ve istenciniz, bilginiz ve mutluluğunuz; ve doğanızın da kaçındığı iki şey var, hata ve perişanlık. Aklınız birini değil de ötekini seçeceksiniz diye daha fazla şaşkına dönmeyecek, nihayetinde seçme zorunluluğunuz var. Bu konuda anlaşmıştık. Ama ya mutluluğunuz? Hadi tanrının var olma durumundaki kazanç ve kayıplarınıza bakalım. İki farklı ihtimali de değerlendirelim. Eğer ki kazanırsanız, her şeyi kazanacaksınız; eğer ki kaybederseniz, hiçbir şey kaybetmeyeceksiniz. Bahse girmek gerek o halde, hiç kuşkusuz, tanrı vardır. "Bu çok güzel, evet, bahse girmeliyim. Ama belki çok şey üzerine bahse gireceğim." Bakalım. Kazanma ve kaybetme eşit derecede olası olduğu için, yalnız bu noktada bir yaşam yerine iki yaşam kazanacak olsaydınız, yine bahse girerdiniz. Eğer kazanacak üç yaşam olsaydı ve siz oynamak zorunda olsaydınız, ve ihtiyatsız olsaydınız, oynamaya zorlandığınızda, biricik yaşamınızı bu kaybetmenin ve kazanmanın eşit derecede olası olduğu oyunda üç yaşam için koyar mıydınız? Ama işin ucunda sonsuz bir yaşam ve mutluluk var. Bu durumda, eğer ki sonsuz olasılık var ise, ve bunlardan biri yalnızca sizin yanınızda ise, oynamak zorunluluğunda, sonsuz sonuçlar içerisinde yalnızca birinin sizin tarafınızda olduğu bir oyunda biricik yaşamınızı üç tanesi için ortaya koymaya yanaşmazsanız, karşınızda sonsuz sayıda sonsuz mutlulukla dolu yaşam kazanma şansı varken aptalca hareket etmiş olacaksınızdır. Ama işte burada sonsuz sayıda sonsuz mutlulukla dolu yaşam kazanma şansı var, sınırlı sayıda kaybetme olasılığına karşı bir kazanma ihtimali, ve ortaya koyduğunuz şeyler de sonlu.

> Her şey çok açık; ne zaman ki karşınızda bir sonsuzluk var ve kaybetme şansınız sonlu, o halde tereddüte düşecek zaman yok, her şeyi ortaya koymalısınız. (Pascal'dan aktaran Pellegrin 2003: 93)

5. René Descartes (1596-1650) ya da Kuşku

Cogitoergosum- Descartes

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes, öznenin kendisini temele koyması ve felsefeyi özneden yola çıkan bir etkinlik yoluna sokması ile büyük öneme sahiptir. Descartes'ın birinci problemi gerçeklikledir. Başka bir deyişle dış dünyanın varlığı ile ilgilidir. En az bir defa duyuları tarafından yanıltıldığı için duyularının onu sürekli yanıltmaması için hiçbir sebep göremeyen Descartes, dış dünyanın gerçekliğinden şüphe etmeye başlar. Bu şüphesini gidermek için bir düşünce deneyi uygulayan Descartes, kötü bir iblisten söz eder.

> O halde, kendiliğinden iyi ve doğrunun kaynağı olan tanrıdan ziyade çok güçlü ve habis bir iblis elindeki bütün güçleri beni kandırmak için kullanmıştır diyeceğim. Öyle ki, gökyüzü, hava, dünya, renkler, şekiller, sesler ve dış dünyadaki her şey saflığımdan yararlanıp beni oyuna getirmek için bu iblis tarafından karşıma çıkarılan şeylerdir diyeceğim; diyeceğim ki var olduklarına inansam bile ellerim, gözlerim, etim, kanım yoktur; bütün inatçılığımla bu düşünceye sarılacağım. Herhangi bir şeyin gerçekliğine ulaşmak elimde olmasa bile, en azından gücümün yettiği şeyi yapabilir, ne kadar güçlü ve yalancı olsa dahi bu iblis tarafından herhangi yanlış bir şeye inandırılmaktan kaçınmaya çalışabilirim. (Descartes 1911: 8)

Bir defa bu kötü iblisin varlığını düşündükten ve dış dünyanın, kendi gerçekliğinin dâhi bu iblisin yarattığı oyunlardan ya da sanrılardan ibaret olduğundan kuşku duyan Descartes, var olduğunu kendisine kanıtlamak durumunda kalır. Bu kuşkulanma sürecinde, bütün bunları düşünen, kötü iblisten, dış dünyadan ve kendisinden (kendisine) bahseden bir şey olduğu, (içinde) bir benlik bulunduğu sonucuna varan Descartes, kuşku duyan bu şeyin, kesinlikle var olması gerektiği sonucuna varır. Kuşku duymakta, dolayısı ile düşünmektedir, o halde vardır.

Descartes kötü iblisin varlığını kabul etmemekte, iyi bir Tanrının varlığını saptamaya çalışmaktadır. "Kartezyen Tanrı muhakkak güce sahip, gizemli bir Tanrıdır" (Pellegrin 2003: 87). Bu Tanrının varlığının

kanıtlanması gerekmektedir. Bu nedenle Descartes, üç adet kanıt ileri sürer. Birincisi, sonsuz olan bir şeyin var olma zorunluluğudur. Örneğin sayılar sonsuzdur ve Descartes, sonsuz diye bir ideadan haberdardır ve sonsuz olanı düşünebilmektedir. Fakat Descartes'ın kendisi sonlu ve eksik bir varlıktır. O halde, bu sonsuz ve tamlık düşüncesi kendisinden ileri gelmiş olamaz. "Zira, her ne kadar ben bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsa da, bununla beraber sonlu bir varlık olduğum için sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça bende bulunamaz" (Descartes'tan aktaran Aydoğan 2013: 96). Dolayısı ile Kartezyen düşüncede Tanrı mutlak olarak eksik olan insanın zihninde kendisine yer bulur. Lakin bu yer bulma, Tanrının varlığını zorunlu kılmaz, aksine "Tanrı'nın varlığının zorunluluğu düşünceye kendisini dayatmaktadır" (Bozkurt'tan aktaran Aydoğan 2013: 97).

İkinci kanıtında Descartes, kendi var oluşunu, dünyaya nasıl geldiğini ve nasıl var olduğunu sorgular. Ona göre, elinde varlığını borçlu olduğu üç seçenek vardır: Kendisi, anne-babası ve Tanrı'dan daha az olgun başka illetler; zira Tanrı'dan daha çok olgun ve hatta ona eşit olacak hiçbir şey tasavvur edilemez (Descartes aktaran Aydoğan 2013: 97). Kendisini kesinlikle kendisi oluşturmamıştır; çünkü Descartes, bir insan olarak eksiktir. Arzuları ve şüpheleri vardır. Eğer ki kendi kendisini var etmiş olsaydı hiç olmazsa eksik olduğu şeylerde kendisini eksik etmezdi. Üstelik Descartes bütün zamanlarda var olup olmadığının bilgisine de sahip değildir. Buna göre, kendisi kendisini yaratmış, var etmiş olamaz ve bu var etme eylemi başka bir şeye ait olmalıdır.

Anne babası konusunda ise, tekrar düşünen bir cevher olduğu noktasına değinerek, var oluşunu –her ne kadar pay sahibi olsalar da- onlara borçlu olamayacağında karar kılar: "… düşünen bir cevherle cismani bir fiil arasında hiçbir münasebet yoktur" (Descartes'tan aktaran Aydoğan 2013: 98).

Varlığını Tanrıdan daha düşkün varlıklara borçlu olma ihtimalinde ise, eğer ki bu yaratıcı tanrı değilse, kendi kendisini mi ortaya çıkardı, yoksa başka bir varlık tarafından mı var edildi? Eğer kendi kendisinin yaratıcısı ise, o Tanrıdır, eğer değilse, o varlığı yaratan başka bir şey olması gerekir *ad infinitum*. Dolayısı ile Descartes, varlığını anrıya borçludur.

Üçüncü kanıtında Descartes, Tanrıda varlığın özden ayrı olarak düşünülemeyeceği sonucuna varır. "Varlığın Tanrı'nın özünden tıpkı bir dik üçgenin özünden üç iç açısının toplamının iki dik açıya eşit

olduğunu veyahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi ayrılamaz olduğunu açıkça görüyorum. Böylece kendisinde varlık eksik olan bir Tanrı'yı idrak etmekte, hiçbir deresi bulunmayan bir dağı idrak etmektekinden daha az aykırılık yok değildir (Descartes'tan aktaran Aydoğan 2013: 98-99). Bütün bu adımların sonucunda Kartezyen tanrı muhakkak mükemmel olduğu için, zorunlu olarak vardır.

6. Immanuel Kant (1724-1804) ya da Eleştirel Felsefe

> İki şey var ki, ruhumu hep yeni, artan bir hayranlık ve müthiş bir saygıyla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası.- Kant

Alman filozof Immanuel Kant, kendinden önce gelen metafiziğe ve Tanrı kanıtlarına sert bir eleştiri getirmiştir. Kant'a göre, bilişsel akıl yalnızca fenomenler dünyasından bilgi elde edebilir. Aradığı bilgiyi bulamadığı vakit, doğasına özgü biçimde, numenal dünyaya doğru bir zıplama gerçekleştirir; başka bir söyleyişle verilen bilgiden, verilmeyen bilgiye geçiş yapar. Kant geleneksel Tanrı varlığını kanıtlarına çabalarına karşı çıkarken, bunları üç grupta sınıflayarak incelemiştir: Ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt ve fiziko-teolojik kanıt (Ofodile 2013: 3).

Tanrının varlığına dair ontolojik kanıt, Aziz Anselmus, Descartes ve Leibniz'in sunduğu kanıtlardır. Önceki bölümden de hatırlanacağı üzere, Kartezyen düşüncede sonsuz düşüncesi sonlu bir varlıkta kendiliğinden oluşmuş olamaz; ancak sonsuz bir varlık (Tanrı) tarafından verilmiş olabilirdi. Kant'a göre, kesinlikle gerekli bir varlık düşüncesi ya da kavramı, saf aklın bir kavramıdır. "Böylesine bir varlığın objektif varlığı sırf us onu gerektiriyor diye tanımlanamaz. Kesinlikle gerekli bir varlığın mantıksal olasılığı onun gerçek olasılığı değildir; öncekinden sonrakine atlamak Kant'a göre kabul edilemezdir" (Ofodile 2013: 3). Ontolojik kanıtta Kant'ı rahatsız eden nokta şudur: Bir şeyin varlığını sırf onun tanımı veya kavramı analizinden ortaya çıkarmaktır ya da basitçe, "şeyleri varlığa doğru tanımlandıramazsınız" (Ofodile 2013: 4).

Kozmolojik kanıt, *a priori* olarak ilerleyen ontolojik kanıtın aksine deneyime dayanmaktadır. Kant kozmolojik kanıtı şu şekilde tanımlar:

> Eğer bir şey var ise, o halde mutlak gerekli varlık da var olmalıdır. Şimdi ben, en azından, varım, dolayısı ile kesinlikle gerekli varlık

> da var… Gerekli varlık yalnızca tek bir biçimde tanımlanabilir… kendi konsepti üzerinden. Şimdi, bir şeyi *a priori* olarak tanımlayan yalnızca tek bir konsept vardır, bu da *ensrealissimum*'dur: Dolayısı ile en gerçek varlık konsepti gerekli varlığın düşünülebileceği tek alandır, i.e. zorunlu olarak bir en yüce varlık vardır. (Kant'tan aktaran Ofodile 2013: 4)

Kozmolojik kanıt deneyimden yola çıkıyor gibi görünse de ("eğer bir şey var ise…") Kant burada olabilecek ek yüksek noktaya, koşullanmamış olana bir sıçrama görür. Kant'a göre bu kanıt, deneyimden koşullanmamış olana geçerken ontolojik kanıta geri dönmektedir.

Fiziko-teolojik kanıt dünyaya bakar ve her şeyin düzen içerisinde olduğunu, kesinlikle nedene dayalı olduğunu gerektirmektedir. Doğa öylesine muazzam biçimde düzenlenmiştir ki, bütün bunların kendi kendine oluşmasına ve düzenli hale gelmesine imkân yoktur. O halde, bütün bunların arkasında her şeye gücü yeten bir mimar, Tanrı olmalıdır.

Kant'ın eleştirisi bu noktada da kendisini açıkça belli edecektir. Us/akıl, doğadaki düzene bakarak (deneyimden), bu düzenin arkasında olması gereken kesinlikle zorunlu bir varlığa atlar. Us yine, dünyanın böylesine düzenli olması için her şeye gücü yeten ve her şeyi yaratan bir varlığın olması gerektiği argümanı ile bu varlığın kesin varlığına hükmeder. Usun buradaki en büyük hatası doğadaki neden-sonuç ilişkisinden yola çıkarak bu düzenin üzerine herhangi bir açıklaması bulumayan bir şeyin varlığını kabul etmesidir (Ofodile 2013: 6). Diğer bir söylemle us, dünyadaki düzenin oluşması için zorunlu olarak bu düzeni yaratan akıllı, en yüce varlığı öne sürmektedir. Doğadaki bu düzen ancak böylesi muhteşem bir varlık tarafından yaratılabileceğine göre de, o varlığın kesin zorunluluğunu kabul eder.

Bu üç kanıtı çöpe atan Kant'ın derdi Tanrının yokluğunu veya açıklanamazlığını kanıtlamak değil; usun sınırları içerisinde de Tanrıya pekala yer olduğunu göstermek, "Tanrı'nın varlığı üzerine herhangi bir hüküm getirmeden ona inanmak için nedenler sunmak"tır (Palmquist'ten aktaran Ofodile 2013: 8).

Ne zaman ki us Tanrıyı tanımlamaya çalışsa, fenomenal dünyadan numenal dünyaya doğru sıçramaktadır. Bu nedenle, "İnsan usu Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaz –az buz bir şey değildir bu ama- yokluğunu da kanıtlayamaz" (Petrescu 2014: 201). Arı us aşkın (transcendental) idea olarak var olan şeylerin pozitif ve negatif

yüklemlerinin ötesine geçerek, bütün pozitif yüklemleri kendinde toplayan bir birlik, mükemmel bir varlık, Tanrı düşüncesine erişir. Böylesi bir mükemmel varlığın düşüncesi ya da kavramı, insan aklının doğal bir sonucudur; lakin bu Tanrı kavramı kanıt veya objektif kesinliğe sahip değildir (Ofodile 2013: 9).

Fiziko-teolojik kanıt, her ne kadar Tanrının varlığını kanıtlayamasa da, ona inanmamız için bize yeteri kadar alan bırakmaktadır. "Dünyanın tek nedeni olan üstün bir aklı varsaymak, yalnızca bir idea olarak elbette, us için her zaman için kullanışlıdır ve hiçbir zaman zararlı olamaz" (Kant'tan aktaran Ofodile 2013: 9). Tanrının varlığına inanma, Kant'ın pratik felsefesi için muazzam önem taşımaktadır.

7. G. W. F. Hegel (1770-1831) ya da Mutlak Idealizm

Sadece bir kişi beni anladı, ve o da anlamadı.- Hegel

Hegel'in din felsefesi Tanrı düşüncesi ile başlamaktadır. Ona göre bu onun felsefesinin diğer parçalarının sonucudur. Felsefenin hakikate olan yolunda üç merhale bulunmaktadır: birincisi mantıksal olan yahut arı düşünme; ikincisi doğa, üçüncüsü sonlu ruh. Sonlu ruhtan, felsefenin nihai sonucu olan Tanrıya doğru ilerleriz, "Sonuç mutlak hakikattir… Sonuncu birinci olur" (Leighton ve Hegel'den aktaran Leighton 1986: 601).

Hegel için Tanrı, kendi kendisini belirleyen, kendisine odaklı bütün toplamdır yani nihai birliktir. Hegel'in idealizminde, Tanrı bir varlık değildir. Keza bir varlık olması, onun nihai ve mutlak oluşu önünde engeldir. Bir varlık olarak Tanrı, eğer ki bir varlık ise, direkt olarak bir başka varlık olmama durumundadır; dolayısı ile mutlak değildir. Hegel için Tanrı, sürekli bir oluş olarak dünya üzerinde, dünya içinde, insanın yapıp ettikleri üzerinde ve doğadan kendisini açığa vurur.

Hegel'in Mantık'ı, metafiziksel bir tarih çalışması olarak, olgudan kavrama (tin) evrimi yadsır. Aksine, kavramdan (tin) olguya evrim vardır. Leighton'a göre Hegelci mantık anlayıştan nihai olguya- Tanrı'ya evrimi izler. Bu durumda mutlak olan saf kavramın kendisini anlamasıdır (Leighton 1986: 602). Mutlak olan Tanrı, kendisini insanın kendisi (Tanrı) üzerine olan düşünmesinde açar.

Bu Tanrının açılımı sırasında, bizler, insanlar üzerinde düşünmekte yarar var. Zamanının büyük çoğunluğunu arzularının pençesinde, yani günlük bağıntılarla, neden-sonuç ilişkileriyle geçiren insan arada sırada kendisini bütün bunlardan geri çekip, kendi kendisini belirleme

noktasında kendisi için en iyi olanın ne olduğu sorusunu sorabilir. Bunu yaptığı anda, kendisinden daha çok bir şey olur. Hegel'e göre Tanrı, bu kendisini kendisi için belirleyen şeyin kipindedir. İnsanlar bu noktaya her zaman ulaşamazlar. Fakat ulaştıkça veya ulaştıklarınca, Tanrı bu sonlu varlıklar üzerinden, bizler de buna dâhil, kendisini açar. Bu noktada gerçek olmaklık, bir derece biçimidir ve en gerçek olan ya da gerçek olan kendisini belirleyen ve kendisi olandır. Kilise ile arası iyi olan Hegel'in bu düşüncesini anlamak için bir noktada Tanrı'nın oğlu olarak dünyaya gelen İsa peygamberin ölmesi ve bütün cemaatin içinde var olmaya devam etmesi örneği akıllara getirilebilir. Bu noktada Hıristiyanlar, Tanrılarını içlerinde taşıdıklarını inanmaktadırlar (Redding 2007: 24). Hegel'in Tanrısı, bir nevi oluş ve açılım olarak geleneksel Tanrı anlayışlarına karşıttır. Bir şey ya da bir varlık, Tanrı olamaz.

8. Friedrich Nietzsche (1844-1900) ya da Tanrının Ölümü

Gott ist tot!- Nietzsche

Gelmiş geçmiş en tartışmalı filozoflardan birisi olan Nietzsche'nin adı genellikle Nasyonal-Sosyalizm ile (tamamen hatalı olarak) beraber anılmakta ve özellikle de inançlı kesim tarafından sürekli olarak saldırıya uğramaktadır. Nietzsche'den bahsederken, o pek ünlü sözü "Tanrı öldü!" birincil anlamıyla anlaşılmamalıdır. Nietzsche elbette burada kanlı canlı bir Tanrının ölümünden değil, ahlaki bir yasa olarak tanrının ölümünden söz etmektedir. Tanrının ölümünü ilk defa *Şen Bilim*'de duyuran Nietzsche'nin, gün ışığında elinde fenerle dürüst bir insan aradığını duyuran Sinoplu Diyojen'e göz kırptığı gözden kaçırılacak gibi değildir.

> "Duymadınız mı şu gün ışığında fener yakıp pazarda bağırıp çağıran deliyi? "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum! Nerede Tanrı? Diye bağırıyordu. "Söyleyeceğim size. Öldürdük onu- siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Tanrı öldü. Onu biz öldürdük." (Nietzsche'den aktaran Langford 2000: 1)

Nietzsche için Tanrının ölümü, batı toplumunun artık Tanrıyla bir iş kalmadığını imlemektedir. Konstantin'in dördüncü yüzyılda Hıristiyanlığa geçişiyle beraber batı toplumunu sarmalamış olan Hıristiyan ahlakı, Tanrının ölümüyle beraber dağılıp gitmiştir. "Tanrı olmadığında bizler kelimenin tam anlamıyla bir başımızayız"

(Langford 2000: 1). Toplum çürümektedir ve insanlar ya bu durumdan bihaber ya da açık seçik görmelerine rağmen kafalarını başka bir yana çevirmektedirler. İnsanlar sonluluklarıyla ve Tanrısız bir yaşamın karşılarına çıkaracaklarıyla yüzleşmekten acizdirler. Din üzerindeki ısrar bunun bir kanıtıdır (Langford 2000: 1).

Hıristiyanlığın doğurduğu "bilme istenci" bizatihi onun sonunu hazırlamıştır. Bilimsel yöntemin gelişi direkt olarak bu bilme istencinden fırlamış olup, onu doğuran Tanrının bağrını deşmiştir. Artık insanlık, kendi cevaplarını kendisi bulabilmektedir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Tanrının algılanış süreci Batı felsefesinde belirli biçimlerde, bilginin, "kanıtların" üst üste konularak, karşı çıkılarak, eleştirilerek başka şekillere girmesi ile kendisini ortaya koymaktadır. Elbette ki, bu denemede gösterilen Tanrı düşüncesi eksiktir. Fakat dünya Batı adını verdiğimiz bu kültürler yumağından ibaret değildir. Dolayısı ile Tanrı düşüncesi de Batı ile sınırlı kalamayacaktır. İnanıyorum ki, meraklı olan okur kendi ilgisini çeken alanı bulacak ve o noktada çalışmalarını sürdürecektir. En nihayetinde felsefe bir sonuçtan ziyade, bir süreci imlemektedir. İnsan, insan olduğu sürece soru sormaya, elle tutulamayan böylesi kavramlar üzerinde spekülasyonlarda bulunmaya devam edecektir.

Kaynaklar

Aydoğan, Emine. 2013. Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 50. 91-100.

Başdemir, H. Yücel. 2003. Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3. 103-122

Descartes, René. 1911. The Philosophical Works of Descartes (çev. Haldane, S. Elizabeth). Cambridge University Press. 1-32

De Koninck, Thomas. 2013. Aristotle on God as Thought Thinking Itself. The Review of Metaphysics Vol 47 (3). 471-515

Haynes, Daniel. 2004. Big D, little d: The Demiurge God in Plato's Timaeus. Paper presentation for the Paideai Spring Conference 2004

Langford, Carol. 2000. 'God is Dead'- The Philosophy of Friedrich Nietzsche (ders içeriği), Durham. https://rsmatters.files.wordpress.com/2012/06/god-is-dead-nietzsche-dialogue-16.pdf

Lotman, Yuri. 1990. Universe of the mind: a semiotic theory of culture. (çev. Shukman, Ann). I.B. Tauris & Co. LTD Publishers, London. New York.

Ofodile, E. Benjamin. 2013. Kant on the question of the Existence of God: From Destruction to Affirmation. Séminaire des doctorants, UCL-Belgium

Öçal, Şamil. 2017. Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu. Beytulhikme International Journal of Philosophy 7 (1). 65-83

Pellegrin, Marie-Frédérique. 2003. Dieu. Éditions Flammarion.

Petrescu, Alexandru. 2014. The Idea of God in Kantian Philosophy. Procedia-Social and Behavioral Sciences 163. 199-203

Platon (2015). Timaios (çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Redding, Paul. 2007. Hegel, Idealism and God. Philosophy as the Self-Correcting Appropriation of the Norms of Life and Thought. Cosmos and History: The journal of Natural and Social Philosophy 3 (2-3). 16-31

Watson, Gerard. 1970. The Theology of Plato and Aristotle. Irısh Theological Quartely 37 (1), 56-64

İnternet Kaynakçası:

https://philosophynow.org/issues/86/Hegels_God